中国仏教の経典解釈と思想研究

菅野博史

法藏館

はしがき―研究の歩みと今後の課題―

私は今年の八月に古稀を迎える。仏教学を学び始めてから五十年の歳月が流れたことになる。振り返ると、六十歳のときには、『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』（大蔵出版、二〇一二年二月）という論文集を刊行した。ちょうど、在外研究（二〇一一年九月～二〇一二年一月の五ヶ月間）のときにあたり、中国人民大学の宿舎で、校正に取り組んだことが懐かしく思い出される。今回も人生の一つの節目の年に、前著以降に発表した論文を集めて、新しい論文集を編もうと考えた。その頃、法藏館の戸城三千代統括・編集長とご縁があり、拙著の計画を申し上げたところ、ご快諾をいただいた。学術書の出版の困難な時代にもかかわらず、法藏館からは、学術書が陸続と刊行されている。法藏館には敬意を表するとともに、深く感謝申し上げたい。

さて、これまでの私の研究生活を振り返りると、なんといっても大学院修士課程の面接試験が重要であった。これまでも何度か触れたことがあるが、面接試験において、玉城康四郎先生から、若い頃は研究の視野を広げるようにという貴重なご指導をいただいた件である。私が大学院進学後の研究課題として、天台三大部の研究を挙げたことに対するご指導であった。私はそのご指導を受けて、ひとまず天台三大部の研究を横に置いて、吉蔵の法華経疏の研究を修士論文のテーマとした。結果的には、この吉蔵の法華経疏の研究は、二つの意味で、その後の私の研究の方向を決めたといってよい。第一に、最初に吉蔵の法華経疏を研究することになったが、吉蔵は『維摩経』、『涅

槃経』、『般若経』などの大乗経典に対する多くの経疏を著わしているので、私としても、吉蔵の他の経疏の研究に進まなければならなくなったことである。第二に、吉蔵の著作を読んだ人は誰しも気づくことであるが、前代の仏教資料の引用が多く、南北朝の仏教文献の多くが散逸しているなか、これらは貴重な資料であるので、それに基づいて南北朝仏教の研究を進めなければならなくなったことである。これは隋唐仏教を研究するうえで、南北朝仏教の研究がとても重要であるという認識を私に与えてくれた。このような流れのなかで、前著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』と本書に収録した論文のように、南北朝・隋代を中心とする経疏の研究を主な仕事としてきた次第である。

これまでの五十年の研究生活を簡潔に振り返ると、一九七九年に博士課程に進学した後のしばらくの間は、田村芳朗先生のご指導のもとで執筆した修士論文「嘉祥大師吉蔵の法華経観」に基づいて、吉蔵の法華経疏に関する研究を発表するとともに、新しい研究分野として、道生の法華経疏、法雲の『法華義記』、劉虬の『注法華経』など、吉蔵以外の法華経疏の研究を発表した。また、浄影寺慧遠の『維摩経義記』や智顗、吉蔵の維摩経疏の研究、さらに『大般涅槃経集解』の研究を発表した。

その後、一九九三年の六月に、学位請求論文の提出を目標として掲げ、翌年の六月に東京大学に提出した。法華経疏の研究以外にも、『維摩経』、『涅槃経』の経疏の研究に取り組んでいたとはいえ、学位請求論文をまとめるにあたっては、それまで一番力を注いできた法華経疏の研究論文を柱とするのが妥当であると判断し、「中国における法華経疏の研究」と題する論文をまとめることにした。幸い、一九九四年の三月に学位が授与され、論文は『中国法華思想の研究』（春秋社、一九九四年三月）として刊行することができた。学位の授与と博士論文の刊行が同じ月であるというのは珍しいことだと思う。一般的には、科学研究費の出版助成を申請した後の出版になると、順調

にいっても学位取得後、出版に二年ほどかかるかもしれない。私の場合は、当時、非常勤の研究員として所属していた大倉精神文化研究所が出版助成金の制度を作り、私が最初の助成金の授与対象者となった。これは一九九三年度の助成金であったので、出版を急がなければならなかったことが、結果的に幸いであった。当時、研究所の所長を務めておられた早島鏡正先生のご尽力が大きかったと感謝している。

二〇一二年、六十歳を迎えるにあたり、論文集を編もうと考え、『中国法華思想の研究』の出版後も、あいかわらず継続していた法華経疏の研究や、維摩経疏、涅槃経疏（主に『大般涅槃経集解』）の研究をまとめて刊行したものが、『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』であった。この書には、経疏の研究以外に、慧均『大乗四論玄義記』に関する論文が三篇収められている。慧均は私が最初に研究した吉蔵と同門の三論宗の僧侶であり、私は吉蔵研究の一環として、慧均の著作に取り組む必要を感じていた。その後、韓国の崔鈆植氏が『大乗四論玄義記』の新しいテキスト[1]を刊行したので、『大乗四論玄義記』の研究も新段階を迎えることになった。

さて、上述のように、私の研究は、主に経疏の研究であったが、それに密接な関係を持つ二つの別な研究分野がある。

第一の分野は、法華経疏の訳注研究である。最初に取り組んだものは吉蔵『法華遊意』の訳注研究であったが、後に『法華統略』の訳注研究も出版した[2]。法雲『法華義記』の訳注研究[3]は、『法華遊意』と『法華統略』の間の時期に完成したが、ちょうど、一九九五年四月から翌年の三月まで、北京大学において一年間の在外研究を行なったときの主な研究成果であった。

すでに述べたように、修士課程に進学する際に、天台三大部の研究はひとまず横に置いたが、徐々に三大部の訳注研究に取り組むようになった。私の最初の著作は『一念三千とは何か[4]』であるが、これは『摩訶止観』の一部の

現代語訳・注を含むものであった。その後、『法華玄義』、『法華文句』の訓読訳・注を刊行した。[5] なお、現在、私が研究員として所属している公益財団法人東洋哲学研究所は、二〇一八年から、「東哲叢書」仏典現代語訳シリーズの刊行を開始した。私もその叢書のなかで、『法華玄義』の現代語訳・注を刊行し、現在は『法華玄義釈籤』の現代語訳・注に取り組んでいる。[6]

第二の分野は、『法華経』に関する研究である。私は経疏を専門の研究対象としているが、経典あってこその経疏なので、経典そのものの深い理解が重要だと考えている。このことは横超慧日先生からの直接のご指導であった。また、私自身、『法華経』に対する思想的な関心を持ち続けているので、一般的な入門書や現代的、思想的な関心に基づく論文を集めたものを刊行してきた。[7]

次に、本書に収録した論文を執筆した経緯と問題意識について簡潔に紹介する。

序章「東晋・南北朝の仏教の思想と実践―仏教受容初期の具体像―」は、佼成出版社がかつての『アジア仏教史』全二十巻をリニューアルするために企画した『新アジア仏教史』全十五巻の一冊に寄稿したものである。このシリーズでは、中国篇は全三冊であるが、私は編集協力者として関わった。本稿は、主に道安、廬山慧遠、鳩摩羅什、僧肇、道生の思想について考察した。もとの文章は、原漢文を引用しないこと、注を付けないことという叢書の執筆方針のもとで書いたものであったので、今回、本書に収めるにあたって、叙述の根拠を示すために、原漢文を引用し（現代語訳を付ける）、多数の注を付け加えた。

第一部「法華経疏の研究」は、六篇の論文を収める。この十年間の法華経疏の研究はあまり多くはなく、類似の

テーマの論文の執筆や従来の研究を集大成する論文の執筆が多かったと思う。『法華玄賛』、『観音玄義』、『観音義疏』の基礎的研究や、中国天台宗における涅槃経観を示す諸概念の意味と成立過程に関する研究が、第一部の特色の一つである。

第一章「『法華経』の中国的展開」は、春秋社が『講座　大乗仏教』をリニューアルするために企画した『シリーズ　大乗仏教』に寄稿した論文である。当然のことではあるが、私の専門を踏まえて、出版社は執筆依頼をするわけなので、どうしても類似のテーマを与えられることが多い。本稿では、中国法華経疏についての概説だけではなく、とくに『法華経』の民衆的信仰に光を当て、観音信仰（観音品の現世利益、観音菩薩の応験記、偽経『観世音三昧経』）、『弘賛法華伝』・『法華伝記』について論じた。

第二章「光宅寺法雲の法華経観」は、第二回「三国（日本・中国・韓国）国際仏教学術大会」（中国人民大学、二〇一三年六月二二日）において発表したもので、私の法雲研究を集大成したものである。

第三章「中国における法華思想の展開」は、春秋社の『シリーズ日蓮』に寄稿した論文である。本稿は法雲の法華経観を整理し（第二章と重なるが、要約したもの）、吉蔵の法華経観を『法華遊意』を中心資料として整理し、基『法華玄賛』の思想的特徴の一端を考察したものである。

第四章「中国天台における『観音経』（『法華経』観世音菩薩普門品）の注釈について」は、公益財団法人東洋哲学研究所と敦煌研究院の共同シンポジウム（中国敦煌、二〇一八年九月四日）において発表した論文である。ほぼ同時期に、私は『観音玄義』の訓読訳・注を刊行したことがあった。(8) これと合わせて『観音義疏』、『法華文句』釈観音品を資料として、吉蔵説の影響の問題、注釈書の成立の問題、それぞれの注釈書の構成、内容について基礎的な研究を試みた。『観音玄義』、『観音義疏』に対する先行研究は思いのほか少なかったので、今後の研究に資すること

を願っている。

第五章「天台智顗における『法華経』と『涅槃経』の関係—吉蔵との比較を含んで—」と第六章「中国天台宗における涅槃経観を示す諸概念について—「追説」、「追泯」、「捃拾教」、「扶律談常」—」は、第一回「国際天台学会」（北京大学、二〇一九年一二月七日）において発表したものである。第五章は、『法華経』と『涅槃経』との比較において重要視される仏性の問題と仏身常住説についての智顗と吉蔵の捉え方を比較したもので、法雲『法華義記』や敦煌写本『法華義記』についての考察も含んでいる。第六章は中国天台宗の涅槃経観を示す、いくつかの概念の成立と概念の意味について考察した。発表時は簡潔な内容であったが、大幅に書き加えた。

第二部「維摩経疏、涅槃経疏、般若経疏の研究」は、五篇の論文を収める。ここに収める論文は、『維摩経』、『涅槃経』、『般若経』の経疏に関する研究であるが、わずか五篇なので、まとめて第二部とする。

第一章「杏雨書屋所蔵『釋肇序抄義』翻刻」は、一つの敦煌写本を翻刻したものである。長らく公開されてこなかった一群の敦煌写本が、武田科学振興財団によって刊行された。実は、この敦煌写本は、諸事情によって公開できなかったそうであるが、世界に散在する敦煌写本の目録作成に取り組んでいた方広錩氏が写本の公開を訴える文章（「『羽田亨目録』中の敦煌遺書」）を書いて、私に翻訳を依頼してきたことがある。私はその翻訳を『中外日報』（二〇〇一年一月三〇日号）に掲載した。その後、諸事情が解決されたのか、幸いに武田科学振興財団杏雨書屋所蔵の写本が『敦煌秘笈』として刊行された。私は維摩経疏に関する『敦煌秘笈　影片冊八』に収録された『釋肇序抄義』について関心を持ち研究したが、本写本は『大正新脩大蔵経』第八十五巻に収録される「二七七五番　維摩疏前小序抄」と「二七七六番　釋肇序」の欠を補うものであり、およそ千六百文字を補うことができるという点で、

貴重な写本である。本稿は、その写本を翻刻したものである。

第二章「杏雨書屋所蔵『釋肇序抄義』の研究」は、第一章に掲げる翻刻をもとに、『釋肇序抄義』の科文表を作成し、そのなかに含まれる体請の僧肇『維摩詰經序』に対する注釈の特色について考察したものである。道液集『淨名經集解關中疏巻上』に収められる道液の「序」との関係、天台教学との関係、注釈の実態、引用経論について考察した。

第三章「白鶴美術館所蔵『大般涅槃経集解』写本について―巻第一～三、十八～二十の校勘―」は、国宝として公益財団法人白鶴美術館に所蔵される『大般涅槃経集解』の写本に関する研究である。私が一九八六年に『大般涅槃経集解』について初めて論文を発表したときには、遺憾ながらこの写本を見ることはできなかったが、その後公開され、本稿における校勘が可能となった。従来の研究に使用されてきたテキストは『大正新脩大蔵経』所収本であり、これは『大日本続蔵経』所収本をそのまま底本にしたものである。この『大日本続蔵経』所収本の底本が、実は白鶴美術館所蔵本であった。『大日本続蔵経』所収本の翻刻には誤りが多いので、それを修正するとともに、現在見ることが可能となった聖語蔵本との対校も試みた。これは孫茂霞氏（中文大学中国語言文学系ポストドクター）との共著である。現在、引き続いて、写本の撮影と研究を継続中である。

第四章「吉蔵の涅槃経観―『涅槃経遊意』を中心として―」は、吉蔵『涅槃経遊意』の基礎的な研究である。吉蔵には『涅槃経疏』があったが、散逸している。[9]『涅槃経遊意』は写本の質が悪く、平井俊榮氏による訓読訳があるものの、とても読みにくいテキストである。[10]

第五章「吉蔵『大品経玄意』の研究」は、第七回「中日仏学会議」（中国山東省烟台市、二〇一七年一〇月二八日）において発表した論文である。第四章と第五章は、私にとっては、吉蔵の法華経疏を超えて、涅槃経疏と般若経疏

へと研究を拡大したものである。

第三部「『大乗四論玄義記』の研究」は、四篇の論文と一篇の訳注を収める。『大乗四論玄義記』についての私の最初の論文は、二〇〇二年に発表した「慧均『大乗四論玄義記』の三種釈義と吉蔵の四種釈義[11]」であった。これは、吉蔵の経典解釈方法として知られている四種釈義が、吉蔵と同門の慧均の『大乗四論玄義記』にもほぼ同じ内容で現われることを考察したものである。これによって、私は三論宗の吉蔵の思想を法朗から続く三論宗の伝統のなかに位置づけ、吉蔵の思想を相対化する必要性を感じた。その後、今日まで『大乗四論玄義記』の研究を細々と続けている。とくに、この十年間は、『大乗四論玄義記』の「仏性義」について研究した。「仏性義」は、第一大意、第二釈名、第三体相、第四広料簡の四章から構成されているので、前の三章について順に考察した論文を発表した。それが第一章「『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第一大意」の分析」、第二章「『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第二釈名」について―『大乗玄論』との比較を含めて―」、第三章「『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第三体相」の分析について」である。そして、これらの論文の基礎資料の訳注研究が第四章「『大乗四論玄義記』「仏性義」大意・釈名・体相の訳注研究」である。

第五章「『大乗四論玄義記』における『涅槃経』の引用について」は、中国における『涅槃経』の受容に関する研究の一環として、『大乗四論玄義記』における『涅槃経』の引用について全体的に考察したものである。

第四部「その他」は、三篇の論文を収める。ここに収める論文は、経疏の研究、『大乗四論玄義記』の研究には含まれないので、「その他」とした。

第一章「天台智顗の死について—中国の学者の解釈を中心として—」は、天台智顗の死を、晋王広（後の煬帝）に代表される政治権力と宗教との緊張関係から読み解こうとする中国の学者の仮説を紹介することによって、このテーマに関する日本の研究の欠を補うとともに、問題提起をしたものである。仮説の証明も反論も困難な問題ではあるが、中国の学者の解釈を学ぶことができたことは有意義であったと思う。

第二章「中国の人間仏教と日蓮の「入世」の思想—浄土教との比較を含めて—」は、太虚によって提唱された、中国の人間仏教の現実改革的傾向が日蓮のそれと類似することについて考察したものである。私は一九九五年度、北京大学において一年間の在外研究を行なったが、その間、魏常海教授の大学院の講義に出席させていただき、講義のなかで中国の人間仏教について知ることができた。その後、一貫して人間仏教について興味を持ってきた。人間仏教は、現代社会における仏教の倫理的効用を強調するものと解釈される傾向が強く、この点で、現代の公共宗教論とも類似しているが、人間仏教は、そのような枠を超える現世超越的な側面も持っていると私は考えている。いずれにしろ、東アジア仏教の指導理念の一つとしての人間仏教については、これからも注目していきたいと思う。

第三章「富永仲基と平田篤胤の仏教批判」は、私の富永仲基と平田篤胤の仏教批判の研究を集大成したものである。かつて大倉精神文化研究所の非常勤研究員であったとき、近世における仏教批判を課題研究とした。そのとき、富永と平田の仏教関連の著作を研究対象として、いくつかの論文を発表したことがあるが、本稿はそれをまとめたものである。

なお、多数の論文を収録するにあたり、一定の統一を図るために、次のような原則を立てる。

一、論文の題目、内容については、原則的に手を加えないが、明らかな誤りの訂正、用字・表記の統一、引用方

法の統一をできるだけ心がける。ただし、論文によっては、大幅に注を増やす場合もある。とくに序章については、内容、注の充実のために大幅に加筆することをお断りしておく。また、既発表の論文によっては、紙数の関係で、引用漢文に現代語訳を付していない場合もあったが、本書では、原則的に、引用漢文に現代語訳を付す。

二、論文末尾の付記やキーワードなどは、本書に収めるにあたり、不必要なものは削る。

三、引用漢文の出典については、原則的には『大正新脩大蔵経』の頁・段・行を記し、『大日本続蔵経』の出典については、CBETAによって、『新纂大日本続蔵経』（国書刊行会）の頁・段・行を記す。

四、現代語訳のなかの〔　〕は補訳、（　）は用語の説明を挿入することを意味する。

このような多数の独立した論文を収録する場合でも、索引は研究者にとって便利なものなので、本書にも索引を付す。本書の編集とともに、索引の作成についても、井上敏光氏のお世話になった。感謝申し上げる。

五十年の研究の歩みと本書に収める論文について簡潔に述べてきた。私が今年、七十歳を迎えることはすでに記したが、今後、どのくらいの期間、健康に恵まれて論文執筆や翻訳を継続できるかは、誰にもわからない。もし可能であれば、今抱えている課題に応える仕事を継続したいと思う。

最近は、訳注研究の仕事が多くなっている。東洋哲学研究所の「東哲叢書」に収録するテキストは、『法華玄義』、『法華文句』、『摩訶止観』の天台三大部である。これらは、すべて現代語訳・注の形で出版するものである。『法華玄義』については、上述の通り、すでに出版を終えた。『法華文句』については、出版に時間がかかるものの、翻訳はすでに終えている。『摩訶止観』は昨年の春から翻訳に取り組んでいる。

湛然の三大部注については、松森秀幸氏との共訳で取り組んでいる。すでに『法華玄義釈籤』は、上、中を刊行した。今年の秋に下1、来年の秋に下2をそれぞれ刊行予定である。結果的に全四冊となる。『法華文句記』の訳注は、来年の春に終わり、その後、『止観輔行伝弘決』に取り組む予定である。すでに翻訳を終えたものも、編集部の人的資源、訳者の原稿整理・校正の力量の限界のために、今のところ一年に一冊の配本しかできていないが、致し方ないと考える。

また、私は、訓読訳・注として、『法華玄義』、『法華文句』を刊行したことがある。日本の仏教研究においては、訓読訳もあいかわらず重要な意義を持っていると思うので、最後の『摩訶止観』の訓読訳を第三文明社から全四冊で刊行する予定である。第一巻は今年刊行する。

また、私は智顗『維摩経玄疏』の訓読訳・注を長く継続している。[12] 全六巻のうち、五巻まで終えたので、何とか完成したいと考えている。

次に、論文執筆についてであるが、『大般涅槃経集解』と『大乗四論玄義記』の研究はまだまだ十分ではないので、継続して新しい研究に取り組みたいと思う。『法華経』、『維摩経』、『涅槃経』、『般若経』についても、中国には多くの経疏があるので、新しい研究に挑戦したいと思っている。

なお、私は、日本と中国の学術交流について、これまで微力を尽くしてきた。私が直接関わった主なものには、中外日報社・世界宗教研究所共催「日中仏教学術会議」（一九八五年から二〇〇三年まで、全十回開催で終了）、中国人民大学仏教と宗教学理論研究所主催「中日仏学会議」（二〇〇四年から八回開催。第十回で終了予定）、日本東洋大学・中国人民大学・韓国金剛大学校共催「三国国際仏教学術大会」（二〇一二年から九回開催。第十回で終了予定）がある。[13] この二年間はコロナ禍によって交流が途絶えてしまったが、今後も尽力していきたいと決意している。

最後に私事にわたるが、結婚以来四十年間、さまざまな困難な状況にありながら、私の研究生活を一貫して支えてくれた妻、早苗に本書を捧げることをお赦しいただきたい。

二〇二二年五月二〇日　相模原の寓居において記す

菅野博史

注

（1）慧均撰・崔鈆植校注『校勘　大乗四論玄義記』（金剛学術叢書2、金剛大学校仏教文化研究所、二〇〇九年）

（2）『法華とは何か―『法華遊意』を読む―』（春秋社、一九九二年）、『法華統略』上・下（法華経注釈書集成6・7、大蔵出版、一九九八年・二〇〇〇年）を参照。『法華統略』については、従来の写本に欠けていた薬草喩品・授記品・化城喩品の注釈を新たに翻刻した。その新発見の注釈の特色について、「『法華統略』新出資料（釈薬草喩品・釈授記品・釈化城喩品）の注釈の特色」（『印度学仏教学研究』五二―一、二〇〇三年、八～一五頁）を発表した。

（3）『法華義記』（法華経注釈書集成2、大蔵出版、一九九六年）

（4）『一念三千とは何か―『摩訶止観』（正修止観章）現代語訳―』（第三文明社、一九九二年。現在は、第三文明選書8、二〇一七年）を参照。

（5）『法華玄義』（上）・（中）・（下）（第三文明社、一九九五年。現在は、第三文明選書1～3、二〇一六年）を参照。『法華玄義』については、『新国訳大蔵経・中国篇・法華玄義Ⅰ』（大蔵出版、二〇一一年）、『新国訳大蔵経・中国篇・法華玄義Ⅱ』（大蔵出版、二〇一三年）、『新国訳大蔵経・中国篇・法華玄義Ⅲ・観音玄義・法華経安楽行義』（大蔵出版、二〇一八年）も刊行した。最後の書には、智顗・灌頂『観音玄義』、慧思『法華経安楽行義』も収められている。

『法華文句』については、『法華文句』（Ⅰ）・（Ⅱ）・（Ⅲ）・（Ⅳ）（第三文明社、二〇〇七年・二〇〇八年・二〇一〇年・二〇一一年。現在は、第三文明選書4～7、二〇一六年～二〇一七年）を参照。

(6)『現代語訳　法華玄義』（上）・（下）（公益財団法人東洋哲学研究所、二〇一八年・二〇一九年）を参照。『法華玄義釈籤』については、松森秀幸氏との共訳で、すでに『現代語訳　法華玄義釈籤』（上）・（中）（公益財団法人東洋哲学研究所、二〇二〇年・二〇二一年）を刊行した。頁数の関係で、下巻は二冊とする予定である。

(7)『法華経の七つの譬喩―初めて学ぶ『法華経』―』（第三文明社、一九九三年）、『法華経―永遠の菩薩道―』（大蔵出版、一九九三年。増補新装版は二〇一二年）、『法華経の出現―蘇る仏教の根本思想―』（大蔵出版、一九九七年）、『法華経入門』（岩波書店、二〇〇一年）、『法華経思想史から学ぶ仏教』（大蔵出版、二〇〇三年）、『現代に生きる法華経』（第三文明社、二〇〇九年）を参照。

(8) 前注（5）を参照。

(9) 平井俊榮氏によって、その逸文が収集されている。「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究（上）」（『南都仏教』二七、一九七一年、五五～一〇〇頁）、平井俊榮「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究（下）」（『南都仏教』二九、一九七二年、三七～九三頁）を参照。

(10) 平井俊榮「吉蔵撰『涅槃経遊意』国訳」（『駒澤大学仏教学部論集』三、一九七二年、一一九～一五五頁）を参照。

(11)「慧均『大乗四論玄義記』の三種釈義と吉蔵の四種釈義」（『木村清孝博士還暦記念論集・東アジアの仏教』、春秋社、八七～一〇〇頁。『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』に再録）を参照。

(12) 拙訳「『維摩経玄疏』訳注（9）」（『創価大学人文論集』三四、二〇二二年、五一～八三頁）を参照。過去の訳注の情報については、本拙訳の冒頭に記している。

(13) 拙稿「近年の日本・中国の佛教學の交流について」（『東方』一四三、二〇二二年、七八～九五頁）を参照。

中国仏教の経典解釈と思想研究―目次

はしがき―研究の歩みと今後の課題― i

序　章　東晋・南北朝の仏教の思想と実践 3
―仏教受容初期の具体像―

第一部　法華経疏の研究

第一章　『法華経』の中国的展開 59
第二章　光宅寺法雲の法華経観 84
第三章　中国における法華思想の展開 111
第四章　中国天台における『観音経』（『法華経』観世音菩薩普門品）の注釈について 138
第五章　天台智顗における『法華経』と『涅槃経』の関係 158
―吉蔵との比較を含んで―
第六章　中国天台宗における涅槃経観を示す諸概念について 183
―「追説」、「追泯」、「捃拾教」、「扶律談常」―

第二部　維摩経疏、涅槃経疏、般若経疏の研究

第一章　杏雨書屋所蔵『釋肇序抄義』翻刻……201
第二章　杏雨書屋所蔵『釋肇序抄義』の研究……228
第三章　白鶴美術館所蔵『大般涅槃経集解』写本について……241
—巻第一～三、十八～二十の校勘—
第四章　吉蔵の涅槃経観……263
—『涅槃経遊意』を中心として—
第五章　吉蔵『大品経玄意』の研究……277

第三部　『大乗四論玄義記』の研究

第一章　『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第一大意」の分析……293
第二章　『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第二釈名」について……323
—『大乗玄論』との比較を含めて—
第三章　『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第三体相」の分析について……344
第四章　『大乗四論玄義記』「仏性義」大意・釈名・体相の訳注研究……374
第五章　『大乗四論玄義記』における『涅槃経』の引用について……422

第四部　その他

第一章　天台智顗の死について……………………………………439
　　―中国の学者の解釈を中心として―
第二章　中国の人間仏教と日蓮の「入世」の思想……………………459
　　―浄土教との比較を含めて―
第三章　富永仲基と平田篤胤の仏教批判……………………………479

初出一覧　505

索　引　*1*

中国仏教の経典解釈と思想研究

序章　東晋・南北朝の仏教の思想と実践
―仏教受容初期の具体像―

一　受容初期の時代背景―東晋・南北朝時代とは

はじめに、本稿の扱う「東晋・南北朝」時代について一言する。南地については、西晋（二六五～三一六）が倒れて、西晋王室の一人である司馬睿が建武元年（三一七）、江南に東晋王朝（三一七～四二〇）を建てた。その後、南地には宋（四二〇～四七九）、斉（四七九～五〇二）、梁（五〇二～五五七）、陳（五五七～五八九）が興亡する。この四つの王朝が続いた時代を南朝という。北地については、西晋が滅んだ後、五胡十六国の非漢民族国家が続き、鮮卑拓跋部の北魏（三八六～五三四）によって四三九年に統一され、その後、永熙三年（五三四）に北魏が東魏と西魏に分裂し、続いて、西魏は北周（五五七～五八一）に、東魏は北斉（五五〇～五七七）にそれぞれ代わり、建徳六年（五七七）に、北周が北斉を滅ぼして北地を統一する。これら北魏、東魏、西魏、北斉、北周の五つの王朝を北朝という。楊堅（五四一～六〇四。高祖・文帝〔在位五八一～六〇四〕）は五八一年に北周の静帝の禅譲を受けて、国号を隋とし、年号を開皇と改めた。その後、開皇九年（五八九）に、文帝の次男、晋王楊広（後の煬帝）が陳を滅ぼし、ここに南北が統一された。要するに、南地では宋以降、北地では北魏以降から隋による南北の統一までの期間を、南北朝時代と呼ぶのである。

本稿では、東晋・南北朝時代に活躍した代表的人物である、道安、廬山慧遠、鳩摩羅什、僧肇、道生の思想を取りあげることとし、合わせて菩提達摩系ではない禅や戒律について簡潔に触れる。

二　道安・廬山慧遠の仏教思想

(一)　慧遠と道安との出会い

晋の王族のひとり琅邪王の司馬睿（在位三一七〜三二二）は、三一七年、西晋の愍帝（在位三一三〜三一六）がその前年に長安で匈奴の劉曜（前趙五代皇帝。在位三一八〜三二九）に降り、西晋王朝が完全に滅亡した後を受けて、晋王となり、翌年に帝位についた（元帝）。これが、建康を都とする東晋王朝の開創である。爾来、宋・斉・梁・陳と諸王朝が続き、東晋の前の呉を含めて、六朝と呼びならわしている。非漢民族支配の北朝に対抗して、南朝の漢人貴族文化が花開いた。

廬山慧遠は、東晋を代表する仏教者である。慧遠は、咸和九年（三三四）、雁門郡楼煩県（山西省代県）に生まれた。俗姓は賈氏である。十三歳から道安（三一二〜三八五）に出会う二十一歳まで、儒家、道家などの中国古典を学んだ。この時期の勉学は、後々まで慧遠の深い教養となって生き続けたようである。慧遠が道安の弟子になってからのことであるが、次のような逸話が伝えられている。慧遠の「実相」についての講義が理解できず、ますます疑いを深くするばかりの客人に対して、慧遠は『荘子』を引用して説明すると、その人の疑問は氷解した。その後、格義仏教、つまり中国の伝統的思想の理論的枠組みを単純に仏教思想に適用して理解しようとするあり方を批判し

た道安も、慧遠に対してだけは、教化の方便として世俗の書物を利用することを許したと言われる。[1] また、後年、廬山で『喪服経』を講じたときは、雷次宗（三八六～四四八）や宗炳（三七五～四四三）らさえ、随従して聴講したとされる。[2]

慧遠は、二十一歳のとき、儒者の范宣（生没年不詳）を訪ねようとしたが果たせず、太行山脈の恒山の道安を訪ね、一見して真に吾が師なりとし、後に道安の『般若経』の講義を聴いて、「儒・道などの九流（儒家・道家・陰陽家・法家・名家・墨家・縦横家・雑家・農家）はすべてつまらないものである（儒道九流皆糠粃耳）」（『高僧伝』巻第六、大正五〇、三五八上三）といい、弟の慧持（三三七～四一二）とともに出家した。[3] その後、道安とともに十一年間、華北を転々としながら禅観の実践に勤めたが、興寧三年（三六五）、三十一歳のとき、道安とその弟子四百余名とともに襄陽に移り、以後十五年間、『般若経』の研究に励んだ。

（二）道安の生涯[4]

道安は西晋の永嘉六年（三一二）、永嘉の乱の最中に常山県扶柳の衛氏に生まれた。両親を早く亡くし、十二歳のときに出家したが、師匠ですら軽んじるほど醜男であったと言われる。しかし、才能を認められて具足戒を受けることができた。その後、道安は修学の旅に出、やがて後趙の都である鄴において、仏図澄（二三二～三四八）に師事し、その一番弟子となった。仏図澄は、その類いまれなる呪術力によって、後趙の石勒（在位三一九～三三三）、石虎（在位三三四～三四九）を信服させ、その持律堅固で高潔な人格によって門徒一万人を擁し、八百九十三の寺院を建立したといわれる。

道安は仏図澄の死の少し前に鄴を去り、華北の各地を転々とし、太行山脈の濩沢や飛竜山に難を避けた。道安は、

禅定の実践者として安世高（生没年不詳）をとくに尊敬し、安世高訳の『陰地入経』、『安般守意経』、『十二門経』、『大十二門経』などに注や経序を作り、自らも禅観の実践を重視した。[5]また、当時、戦乱を避けて山中に隠棲している漢人の知識人たちに、竺法雅（生没年不詳）、竺法汰（三一九～三八七）、康法朗（生没年不詳）などの同学とともに格義によって布教した。しかし、後には格義を厳しく反省し、その限界を超えるべく地道な経典研究に努力した。

道安は四十代になって、太行恒山に移り住み門下を指導した。前秦の皇始四年（三五四）、四十三歳のときに、慧遠と慧持の兄弟が道安の弟子となったことはすでに述べた。その後、桓温（三一二～三七三）の北伐の難を避けて、王屋女机山、陸渾に移り住み、さらに五十四歳のとき（三六五年）、四百余名の弟子を率いて東晋の漢族治下にある襄陽に入った。道安は檀渓寺を建立し、多数の弟子とともに規則正しい修道生活を送った。襄陽の豪族出身の習鑿歯（生没年不詳）は、道安が襄陽に来たときに手紙を送って、道安の大人物ぶりを「弥天（空に満ちる）の雲」にたとえている。そして、彼が実際に道安と会った際には、自ら「四海の習鑿歯」と言ったのを受けて、道安が「弥天の道安」と切り返したことが伝えられている。[6]また、後述する苻堅（在位三五七～三八五）の襄陽討伐の際、習鑿歯と道安を長安に連れ帰ったことについて、苻堅が「一人半」を得たと言ったのは、道安を一人、習鑿歯を半人と数えたのである。[7]習鑿歯は、建康の謝安（三二〇～三八五）への手紙のなかで、道安の能力、人格を高く評価するとともに、道安教団の優れた修道生活を絶賛している。[8]

道安が六十七歳のとき、華北を統一した前秦王の苻堅は、東晋の併合を狙い、道安の住む襄陽を陥落させた。苻堅は、以前から尊敬していた道安を長安に迎え入れ、五重寺に住まわせた。道安は、襄陽時代から恒例となっている年二回の『放光般若経』講説を継続するとともに、『般若経』のさらなる研究に励み、また、説一切有部系の新

たな漢訳文献[9]の研究にもいそしんだが、三八五年、七十四歳の生涯を閉じた。

(三)　道安の業績

道安の事業・業績としては、大略、次のように整理できる。

(1)仏典の注釈書、経序の執筆。道安は、安世高を尊敬し、彼の漢訳経典に注を執筆するとともに、『般若経』研究にも熱心で、いくつかの注を執筆した。残念ながら、『人本欲生経註』[10]以外は現存していない。年二回の『放光般若経』講説を継続し、その異訳『光讃般若経』を得てからは、両経の比較研究を試みた。彼の般若の理解は、鳩摩羅什以前では最も優れたものとして高く評価されている。また、多くの経序を執筆した[11]。

(2)仏典の翻訳論の整理。道安は翻訳に際して戒めるべき原則を考察し、有名な「五失本三不易」を主張した。この内容は道安作の「摩訶鉢羅若波羅蜜経抄序」に記されている[12]が、その解釈には学者によって相違があるので、ここでは横超慧日『中国仏教の研究　第一』（法藏館、一九五八年）の解釈を紹介する。

「五失本」とは、「望ましいことではないが翻訳する際に必要とあらばこの限界内で原型を失してもそれは許されるべき」内容で、「第一に翻訳すれば語の配列が胡文（サンスクリット語の文章―菅野注）と訳文とでは逆になる。第二に胡経（サンスクリット語経典―菅野注）は質朴を旨とするが、秦人（中国人―菅野注）は文を好むから訳すれば本の質を失う。第三に胡経には反覆が多いが、翻訳の際に裁斥される。第四に胡経には一見混乱と思われるような説明の文が挿入されているけれども、翻訳に当ってはそれが大量に削除される。第五に胡経は段落の改まる毎に既述の事項を繰返すが、翻訳の時に悉く此が除かれる」（引用部分は常用字体、現代仮名遣いに改めた）と説明される。

次に、「三不易」とは、経文を勝手に変えてはならないことの三つの根拠を示したものと解釈される。横超氏は、

「三不易」の「易」を改易の「易」と解釈し、難易の「易」とは取らない。つまり、変えるの意であって、易しいの意ではないとするのである。その内容は、「三不易の第一は、般若経は時俗に応じて説かれたもの故、恣にその雅古なる教説を刪って今風に易えてはならぬ。第二に凡夫は聖者の域には至り難いから、古の聖者の微妙な教説を末世の凡俗に合わせるようなことをすべきでない。第三に仏入滅の直後でさえ、阿羅漢たちは慎み深く結集を行った。然るに千年後の今日若し浅薄な考えから平然と取捨を加えるとしたならば、それは法を知らぬ者の猪突というべきであろう」（引用部分は常用字体、現代仮名遣いに改めた）というものである。

梵語と漢語とは、もちろん異なる言語であるから、梵語から漢語への翻訳にあたって、何かしらの改変を受けざるをえないことは当然である。もし、それさえ許されないのならば、翻訳そのものが成立しないことになってしまうであろう。そこで、道安は、一方で原本を変えても致し方のない限界を五箇条示し、他方あくまで原本を固守しなければならないとする根拠を三箇条示したのである。実際の翻訳は、この両者の緊張の中で行なわれなければならないということであろう。

(3)戒律、仏教儀礼の整備。道安が数百人の弟子を擁して教団生活を営むためには、厳粛な規則が必要となってくるが、当時はまだ戒律についての完訳本が無かったので、道安は独自に『僧尼規範』を制定した。残念ながら現存しないが、『高僧伝』巻第五の道安伝に、「〔道安が〕制定した僧尼の規範、仏法の憲章については、列挙すると三つの規則がある。第一に香を僧侶たちに配布すること・座を定めること・〔講座に〕上って経を講義することをいい、第二に平常の日は〔昼の三時、夜の三時の〕六時に〔仏の周囲を〕回ること・飲食して〔仏名を〕唱える時に関する規則をいい、第三に布薩（戒律を確認する月二回の集会）、使者の派遣、懺悔などの規則をいう（所制僧尼軌範、仏法憲章、条為三例。一曰行香・定座・上経上講之法。二曰常日六時行道・飲食唱時法。三曰布薩・差使・悔過等法）[13]」（大

正五〇、三五三中二四～二六）とある。内容は必ずしも明瞭ではないが、第一は上位の僧が衆僧に香を施与し、仏を勧請することの規定、読経・講経に関する規定であろう。第二は昼夜の六回、仏像を右繞りに回ること、飲食のときの仏名を唱える等の作法を意味するようである。第三は月に二回、自己の罪を懺悔する儀式を意味するであろう。

(4)釈姓の制定。中国では、外国僧の姓は、その人の出身地によって決定されていた。たとえば、支は月支国、康は康居、安は安息、竺は天竺などである。また漢人僧は、その師匠の姓を継承していた。道安は、出家者は、釈尊の弟子という点で共通であるから、釈氏を姓とすべきであると主張した(14)。

(5)経録の編纂。道安は、経典の堅実な研究のために必須不可欠な経録である『綜理衆経目録』一巻を制作した（三六四年）。経典漢訳の歴史は、道安までにすでに二百年を経過していた。経典の翻訳者はインド、西域の各地から中国にやって来て、中国各地で思い思いに経典を漢訳したのであって、そこには経典の選択の体系性などは皆無であった。同じ経典が重訳されることもあれば、疑義の持たれる経典、つまりインドの経典を訳したのではなく、中国で撰述されたものも流通していた。そこで、道安は、仏法の永続的発展のためと経典研究の基礎作業として、中国における最初の経録として『綜理衆経目録』を制作したのである。これは残念ながら現存しないが、現存最古の経録である梁の僧祐（四四五～五一八）『出三蔵記集』にほぼ完全に引用されている。

以上、道安の業績を簡潔にまとめたが、要するに、彼は鳩摩羅什以前の中国仏教史において、中国仏教の基礎を確立した人と言えよう。

(四)　慧遠の廬山定住(15)

前秦軍の襄陽攻略によって、道安は長安に連れ去られてしまうのであるが、このとき、門下のそれぞれが、道安

から教誡を受けたのに対し、慧遠は一言も注意を受けなかった。慧遠が心配して質問すると、道安は、慧遠については何も心配することがないと答えたという[16]。慧遠が、道安からいかに厚い信頼を受けていたかをよく物語る逸話である。

道安と別れた慧遠が、廬山下まで来たときに、慧遠を引き留めて定住を勧めたのは、同門の西林寺慧永（三三二〜四一四）であった。彼は、凌雲精舎を造営して、禅観の実践につとめていた。そこで、慧遠も、東林寺を造営し、寺内に般若台という禅観の道場を造った。ここが後に白蓮社の念仏道場となったのである。慧遠は四十五歳で廬山に入山してより八十三歳で死去するまで、一歩も廬山を出ることはなかった。

(五) 慧遠における道安思想の継承

この時期の慧遠の仏教思想を見ていこう。慧遠の仏教思想は、まず道安の弟子として師の仏教思想を継承、発展させたものであることは言うまでもない。それは、『般若経』の研究、戒律、禅観、阿毘曇学の重視、清浄な教団を維持するための教団規則の制定などに見られる。

禅観については、慧遠は廬山の東林寺の境内に般若台や仏影窟を設け、修禅道場とした。慧遠が道安より受け継いだ禅観は、小乗の禅観であった。ちなみに、鳩摩羅什教団から長安を追放された仏駄跋陀羅（覚賢。三五九〜四二九）が廬山に入り、『修行方便禅経』（『達摩多羅禅経』）を訳出し、南地の禅法の興隆を促したが、『修行方便禅経』は大乗経典とされながらも、実質的には小乗の禅観が説かれている。大乗の禅観については、鳩摩羅什の『坐禅三昧経』の訳出を待たなければならなかったのである。

阿毘曇学については、僧伽提婆（生没年不詳）が東晋の太元十六年（三九一）に廬山に入り、説一切有部の『阿

毘曇心論』、『三法度論』を翻訳した。

戒律の重視については、慧遠の臨終の際に、弟子が衰弱した慧遠に薬酒、米汁を勧めたが許さず、次いで、蜜を水で溶いたものを勧めたが、弟子に戒律に抵触しないかどうかを調べさせている間に逝去したという。この逸話が、慧遠の厳しい持戒の生活をよく物語っている。[17]また、弗若多羅（生没年不詳）の死去によって中断されていた鳩摩羅什訳の『十誦律』を、後秦の弘始七年（四〇五）に長安に来た曇摩流支（生没年不詳）に懇請して訳出させ、南地に伝えさせた。[18]

教団規則については、陸澄撰『法論目録』によれば、慧遠には、いくつかの「節度序」があった。[19]現存しないが、慧遠が教団生活の清規を定めたものである。

さらに、慧遠の仏教思想は、当時の思想的な課題である、三世輪廻と因果応報の問題、神滅不滅の問題、沙門の皇帝に対する礼敬問題などに対する取り組み、多くの大乗の経論を訳出した鳩摩羅什との仏教思想に関する問答討論などを通じて、理解されるべきである。また、禅観の重視と関係しているが、念仏結社を結成して、西方往生を願ったことが特筆される。これらの問題を順に紹介する。

(六)　三世輪廻と因果応報の問題、神滅不滅の問題

戴逵[20]（字は安道。三三〇?～三九六）は、三九一年か三九二年に、一通の手紙と『釈疑論』[21]を慧遠に送った。戴逵は、絵画、仏像彫刻、琴の演奏など芸術の方面に秀でるとともに、儒学の教養と清廉な生活とが高い世評を生み、しばしば官吏に徴召されたが、終生、官に就かず隠遁の生活を送った。著作には『竹林七賢論』、『放達非道論』などがある。

彼の手紙には、因果応報の教えを信じて、正しい生活を過ごしてきたと自負する戴逵が、それにもかかわらず人生の辛酸を嘗め尽くしてきたという体験と、この体験を深夜一人回顧するとき、彼の胸中に去来するどうしようもない悲しみと遣り場のない憤りが切々と描かれている。そして、結論として、人間の寿命の長短、人生の成功・失敗は定まった運命であって、人力の及び難いものであり、仏教や儒教の経典に説かれる善悪応報は、聖人が人々に善を勧めるための方便であると結論づけている。

そして、戴逵は『釈疑論』の中で、なすべき善をなすことこそ君子の生き方であり、その報いを期待することは必要ないとしている。彼にとっては名誉こそが重要なのである。この名誉の重視は儒家の特徴と言える。儒家にとっては、人生の幸・不幸を度外視して、なすべき道徳を実践するという強靱な精神こそ理想とされ、また人生の不幸は名を未来千載に残すことによって償われるとするのである。これと同じ思想は、戴逵よりも時代は下るが、劉孝標（四六二～五二二）の『弁命論』（『文選』巻第五十四所収）にも見られる。彼は死生、貴賤、貧富、治乱、禍福の十種の事柄は天命であって聖人でさえも逃れられないと考えたが、それを踏まえて、富貴や貧賤などのあらゆることに紛動されずに、道を行ない真理を体得し、天命に随順することを、君子の生き方として説いている。

さて、この戴逵の手紙と『釈疑論』に対して、病気がちの慧遠に代わって反論を書いたのは、慧遠のもとに集まった知識人の一人、周続之（三七七～四二三）である。二人の間で何回かの論難往復があったが[22]、意見の一致を見ることがなく、ついに慧遠が『三報論』[23]を著わす。この論文の趣旨は、以下の通りである[24]。

一、仏教の経典においては、現報（現世において報を受ける）と生報（来世において報を受ける）と後報（二生以上を経て報を受ける）の三種の業を説いている。

二、報を受ける主体は心であり、心は外にある事象に感応して働くのであるが、この感応する働きに遅速の差が

あるので、報応にも先後の差がある。先後の差があるといっても、心が遭遇した事象にしたがって報が対応し、この対応に強弱の差があるので、報に軽重の差がある。

三、因果応報の原理に矛盾するような歴史的事実も、実はこの三報から考察すれば、矛盾ではない。世俗の経典は、禍福の問題を一生の間だけに限って、その外（前世、来世）を明らかにしないから、因果応報を疑ってしまうのである。

四、沙門は仏理を悟れば、この三報を受けない。すなわち輪廻を超える。

中国人が運命の議論をする際、彼らの脳裏には、因果応報の原理に矛盾する例として、孔子の一番弟子である顔回が夭折したこと、また同じく孔子の弟子の冉伯牛が不治の病にかかったこと、『荘子』に出る盗跖という大盗人が天寿を全うしたことなどがあった。これらの現象は今世だけに限定すれば、確かに因果応報の原理に矛盾するが、これを過去・現在・未来の三世に拡張して考えれば矛盾なく解釈できる（もちろん過去・未来については検証不可能である）。そのために、アビダルマ論書に基づき、応報の生じ方を三種に分類することによって、応報のあり方を漠然と三世に拡張する従来の説をより説得的なものにしたのである。

仏教が中国の知識人の関心を得た理由の一つは、長らく徳と福の矛盾に苦しんできた中国思想に、その矛盾を解決する三世輪廻の思想を与えたからだと思われる。もちろん、仏教の三世輪廻説に対しては、荒唐無稽であるとする激しい反論をも呼び起こしたが、それはこの輪廻の思想がいかに衝撃的だったかを物語る証拠でもある。インドにおいては、輪廻は苦しみの象徴とでも呼ぶべきものであり、この世に再び生まれないことが宗教的理想とされた。しかし、中国における一般知識人の受容としては、輪廻は徳と福の矛盾を解決する救済の理論とされたところに、四、五世紀の中国の仏教受容の一つの特徴があった[25]。その良い例としては、慧遠の弟子の宗炳が『明仏論』の中で、

『易』坤卦の「善を積むの家には必ず余慶有り、不善を積むの家には必ず余殃有り」という聖人の言葉は、仏教によって初めて一貫したものになることを指摘していることが挙げられる。[26] これは言い換えれば、儒教の教えは、仏教によって根拠づけられ、完成させられることを述べたものである。

ところで、輪廻が中国の知識人には徳と福の矛盾を解決する一種の救済論として受容されたと述べたが、慧遠の『三報論』の趣旨を紹介したときに触れたように、さすがに出家者である慧遠は、輪廻を超越することこそが仏教の目的であることを正しく把握しており、弟子の宗炳もその点は同様であることを付言しておかなければならない。[27] ただし、三世輪廻の教えを理解することは、一般の知識人には必ずしも容易ではなかったらしく、三世輪廻に賛同する立場の人でも時には誤った解釈を施している場合がある。たとえば、戴逵よりやや先輩の孫綽（三一一〜三六八）は『喩道論』の中で、超越的な神明が人間の行為を観察したうえで賞罰を加えるという考えを示しているが、[28] これは仏教の因果応報の観念とは異なるものであり、むしろ墨子（前五〜四世紀）の思想と類似するものであろう。墨子は中国には珍しく、天を人格神と見なし、天が人間の行為を細大漏らさず観察し、賞罰を寸分違わず人間に与えるという考えを持っていたからである。これに対して、慧遠は、『明報応論』の中で、因果応報を司る冥界の役人の存在をきっぱりと否定し、あくまで自然法則のような応報のあり方を説いている。[29]

なお、三世輪廻を認める以上、「神」（霊魂）の不滅を認めていることになる。インド仏教は、肉体が滅すれば魂も何もかも滅するという断見と、バラモン教のいうアートマン（永遠不滅の霊魂）の存在を認める常見のいずれをも否定した。しかし、中国では、仏教の三世輪廻説を批判し、神滅を主張する中国の伝統思想に対抗するために、仏教側は神不滅を主張した。慧遠は、『沙門不敬王者論』形尽神不滅第五において、形＝肉体が滅尽しても、神は不滅であることを説いた。[30]

(七)　礼敬問題と『沙門不敬王者論』

中国は基本的に皇帝を最高権力者とする中央集権的専制国家であり、仏教が出家仏教として政治を超えた存在であることを認められたインドとは、だいぶ情況が異なる。中国における仏教と政治・国家との緊張関係は、南朝においては、沙門の皇帝に対する礼敬問題として生じた。この問題に関する桓玄（三六九～四〇四）と慧遠との関わり以前に、すでに東晋の咸康六年（三四〇）、庾氷（二九二～三四四）と何充（二九二～三四六）の間で、沙門が王者に礼敬すべきかどうかについて論争があった。庾氷は礼敬すべきと主張したが、何充などの反対に遭い、その主張は実施されなかった。[31]

東晋王朝の末期、政治の世界では、三九六年、孝武帝（在位三七二～三九六）が張貴人に殺されて、暗愚な安帝（在位三九六～四一八）が即位したが、会稽王道子（三六三～四〇二）や王国宝が実権を握り、政治は腐敗堕落の極に達した。そこで、桓玄は殷仲堪（?～三九九）とともに、三九八年、朝廷軍を破り、翌年に、桓玄は潯陽を根拠として殷仲堪を破って、政治の実権を握った。四〇二年、桓玄は、腐敗堕落した仏教界を非難して僧尼を沙汰する命令を出した。[32]また、沙門も王者に敬礼すべきであると主張し、また実際にそれを一時期実行させた（桓玄が王位を奪った段階で、敬礼しなくてもよいとした）。僧尼の沙汰については、桓玄は廬山の慧遠教団を除外したものの、慧遠は自ら教団のいっそうの粛正を心がけるとともに、桓玄にも過度の沙汰を自粛するように要望した。[33]

慧遠はまた、四〇四年に『沙門不敬王者論』[34]を著わして、沙門が帝王を拝さぬ理由を論述した。桓玄が、沙門も王者に敬礼すべきであると主張する論理とは、聖人が帝王の位にある理由は、帝王が天地を生成化育し万物を統理するからであり、沙門もその恩恵に浴して生活している以上、当然帝王に敬礼を致すべきであるというものである。

一方、慧遠は出家者はそもそも天地の生成化育そのものを超越することを目指していることを明らかにし、出家仏教は国家・政治を超越するものであり、出家沙門は皇帝に敬礼する必要はないことを主張した。また、一方では、仏教は世俗に適合し、政治を支えることができるとし、世俗社会における仏教の有効性を説くことを忘れなかった。

さらに、何無忌（?～四一〇）との間で、沙門の袒服について議論があった。これもまた仏教と中国の礼教との対立をめぐる問題であった。沙門が右肩を露わにして袈裟をかけるあり方が中国の礼教に違背することを批判する何無忌に対して、慧遠は『沙門袒服論』[35]を執筆し、沙門は仏の制定した服装を守るのに何ら問題はないと抗弁した。

(八)　念仏結社＝白蓮社の結成

慧遠は、四〇二年七月二八日、廬山東林寺の坐禅思惟の道場であった般若台の阿弥陀仏像の前で、僧俗百二十三人の念仏結社誓約をなした。この念仏結社の成立の背景として、緊迫した政治・軍事情況、仏教界への一般思想界からの批判、僧尼の沙汰の発動などが挙げられる。このような事情を背景として、慧遠は清浄な求道心あふれる道俗の集いの実現を目指し念仏結社を結成したのである。この念仏結社は、支婁迦讖（生没年不詳）訳『般舟三昧経』に基づくもので、阿弥陀仏を本尊とする念仏三昧を実行し、見仏、浄土往生を目指すものであった（師の道安には弥勒の兜率浄土往生の信仰があった）。道安から受け継いだ禅観実践の延長上にあるものと言える。その点で、阿弥陀信仰といっても、後の曇鸞・道綽（五六二～六四五）・善導（六一三～六八一）による他力の浄土信仰とは相違するものであった。『大乗大義章』の中でも、『般舟三昧経』の夢中見仏の問題について、慧遠は鳩摩羅什に真剣に質問している。[36]

なお、慧遠が中国浄土教の系譜のなかで重視されるようになるのは、文諗（生没年不詳）・少康（七八五～八〇四）

共編の『往生浄土瑞応刪伝』に始まり、北宋の王古（生没年不詳）『新修浄土往生伝』、南宋の陸師寿（生没年不詳）『浄土宝珠集』に至り、中国往生者の第一に推されていき、志磐（生没年不詳）『仏祖統紀』において、中国浄土教の祖師としての地位を獲得するのである。宋代に盛んになる念仏結社は、遠く慧遠の白蓮社の跡を継ごうとしたものであった。

三　鳩摩羅什の仏教思想

(一)　鳩摩羅什と中国仏教

鳩摩羅什（三四四～四一三、あるいは三五〇～四〇九）[37]は、後秦の姚興（在位三九四～四一六）によって、弘始三年（四〇一）に長安に迎えられた。姚興は鳩摩羅什を国師の礼をもって迎え、国家的事業として逍遙園内の西明閣や長安大寺（四〇六年以降）において、仏典の翻訳をさせた。その内容は、『般若経』、『維摩経』、『法華経』などのように以前に訳出された重要な大乗経典の重訳、また『中論』、『十二門論』、『百論』、『大智度論』などの般若思想、ナーガールジュナ（龍樹）に始まるインド中観派の思想に関係深い大乗の論書の新訳、さらに戒律、禅観に関する『十誦律』、『坐禅三昧経』などの新訳である。その他、『成実論』、『十住毘婆沙論』、『十住経』、『阿弥陀経』、『弥勒下生経』、『弥勒成仏経』なども中国仏教に大きな影響を与えたものとして重要である。

このように、鳩摩羅什は、多くの仏典の翻訳を成し遂げ、これらの優れた漢訳仏典が中国の仏教を育てる基礎となった。鳩摩羅什は、仏典の翻訳を通して、中国仏教に影響を与えたばかりでなく、同時に仏典の講義を行ない、

直接、中国の仏教者を育成したと言える。たとえば、『注維摩詰経』には、鳩摩羅什の弟子の僧肇、道生の注とともに、鳩摩羅什の注が収録されているし、道生の『妙法蓮花経疏』は、中国で現存する最古の『法華経』の注釈書であるが、鳩摩羅什の講義の記録を基にして執筆したものであることを、道生自ら『妙法蓮花経疏』の冒頭で明らかにしている。[38]

また、鳩摩羅什と慧遠との間で交わされた往復書簡集とも言うべき『大乗大義章』(『鳩摩羅什法師大義』とも名づける)が現存している。慧遠は当時、七十歳に手の届こうかという老齢の身であったが、鳩摩羅什が長安に到着した知らせを聞いて手紙を出してよしみを通じた。その後、鳩摩羅什が母国に帰るかもしれないと知って、仏教学に関する年来の疑問を鳩摩羅什に質した。[39]そもそも鳩摩羅什が中国に来た理由は、慧遠の師の道安が前秦王苻堅に鳩摩羅什の中国招聘を提案したことによる。鳩摩羅什は当時の中国仏教界の重鎮である慧遠に敬意を表して、懇切に質問に答えた。その質疑の書簡を後に三巻十八項目に整理編集したものが『大乗大義章』であり、これは慧遠自身を含めて、慧遠の周囲に大きな影響を与えたはずである。このように、鳩摩羅什は中国の優秀な仏教徒に直接、思想的な影響を与えた。その中の具体的な影響として、中国仏教の大きな特色の一つである教相判釈(教判)に対する影響が挙げられる。鳩摩羅什は、大乗と小乗の区別と大乗の優位、多様な経典にはそれぞれの役割があること、『般若経』と『法華経』との思想の相違(具体的には阿羅漢への授記の問題)は説時の前後に理由があることを教示し、教判形成に重要な示唆を与えた。このような鳩摩羅什の影響を受けて、鳩摩羅什の直弟子の中から、中国の教判の原初的な試みが開始されたのである。[40]

㈡『大乗大義章』について

『大乗大義章』成立の由来については、慧遠が鳩摩羅什に送った手紙が注目される。(41) それによれば、いつの出来事か正確にはわからないが、法識という僧が慧遠のもとに来て、鳩摩羅什が母国の亀茲国へ帰ろうとしていることを告げた。これを聞いた慧遠は、長年の仏教研究のなかで逢着した疑問を、今、鳩摩羅什に問い質さなければ悔いを残すと考えて、鳩摩羅什に書簡を送って質問したのである。鳩摩羅什もこれを承諾し、二人の間に数次にわたる書簡の往復がなされ、後に三巻十八章の現形に編纂されたものと考えられる。

『大乗大義章』は『鳩摩羅什法師大義』ともいわれるように、その中心は、鳩摩羅什の解答部分であり、この大翻訳家の仏教思想を知るために価値ある資料となっている。一方、慧遠は、道安亡き後の中国仏教界の指導者として不動の地位にあった。彼の質問は、仏教が中国に伝来されてからの三、四百年間に、中国人に仏教がどの程度理解されていたのかを示す貴重な資料ともなっている。

『大乗大義章』で扱われる十八箇条の内容は次の通りである（箇条そのままではなく、議論の内容を理解しやすく言い換えたものを含む）。

⑴真法身、⑵同上、⑶真法身の像類、⑷真法身の寿量、⑸三十二相を修すること、⑹菩薩の受記、⑺法身の感応、⑻法身仏の煩悩断尽、⑼色法の構成、⑽阿羅漢の受記、⑾念仏三昧、⑿四相（生住異滅）、⒀如・法性・真際と悟り、⒁実法有、⒂極微と分破空、⒃後識と前識の関係、⒄三乗の遍学、⒅寿命を延長してこの世に止まること

なかでも、第十条の阿羅漢の受記についての慧遠の質問には、彼の仏教に対する基本的な態度がはからずも露呈

されていて興味深い。
〔法華〕経には、「阿羅漢が記別を受けて成仏する」と説かれています。また「涅槃に入るとき、仏は聴衆の前で重要な法を講ずる」とあります。このような事柄は聖典に出ているのですから、どうして信じないことがありえましょうか。ただ確定していないことが多いので、疑問の箇所を解決していただきたいと思うだけです。……この三項は最も疑わしいです。信はありますけれども、悟りは道理に依らなければなりません。道理がまだ通じない以上、信をどうすることもできません。

経説、羅漢受決為仏。又云、臨滅度時、仏立其前、講以要法。若此之流、乃出自聖典、安得不信。但未了処多、欲令居決其所滞耳。……此三最是可疑。雖云有信、悟必由理。理尚未通、其如信何。（大正四五、一三三上二〇〜中七）

とある。つまり、「仏説なるが故にあえて否定しようとは思わないが、理論上納得できないところは尊信するだけで、完全な信にまでは達しない。理によって悟りを得てはじめて、信を確かなものにすることができる」というのである。信の人であるとともに、学の人でもあった慧遠の姿をよく示しているのではないであろうか。

『大乗大義章』の全体的な傾向として、慧遠の質問は、小乗阿毘曇の知識に基づく場合が多い。鳩摩羅什は、経典に示される仏説と迦旃延などの小乗阿毘曇の知識とを明確に区別し、さらに自身の信奉する大乗の立場から答えている。鳩摩羅什以前においても、いわゆる大乗経典である『般若経』や『維摩経』は愛読研究されていたし、慧遠自身もそれらの経典に通暁していたのであるが、それらと小乗との相違を明確に説明し、中国仏教を大乗仏教の方向へ導いたのは鳩摩羅什の果たした歴史的役割の一つであった。

慧遠の質問の中心は、『般若経』の法身をめぐるものである。慧遠は、『般若経』、『大智度論』から彼が学んだと

思われる、法身の仏の説法は法身の菩薩のみが聞くことができるという説を紹介し、「もしそうであるなら、説法する法身の仏には四大・五根があることになり、色身の仏と区別がつかなくなるではないか」という疑問を呈している。鳩摩羅什は、法身には仏の法身と菩薩の法身（妙行法性生身の菩薩）との二種があることを明かす。「法身の仏（真法身）は、十方虚空法界に遍満して無量の国土を照らし、説法の音声は十方の無数の国土に行き渡り、第十住（第十地）の菩薩のみがそれを聞くことができ、また神通力によって作り出された変化と同じで、四大・五根はなく、生滅来去はない」などと説明する。一方、「法身の菩薩は無生法忍を得た菩薩で、肉身を捨てて以後、成仏するまでの間に受ける身を意味する。法身の菩薩には、凡夫の三界の煩悩は尽きているが、甚深なる仏法の中での愛・慢・無明等の細微な煩悩があり、それによって身を受ける」と説明する。なぜ法身の菩薩は身を受けるのかと言えば、衆生を救済しようとする本願を満たすためであり、涅槃に住せず、世間に住せずという独特のあり方で、衆生を救済するのである(42)。

四　僧肇の生涯と思想

(一)　僧肇の生涯(43)

僧肇は京兆（西安）の人である。生没年については諸説あるが、代表的なものは三八四〜四一四年、または三七四〜四一四年である。家が貧しく書字生として生計を立てたため、古典を学習することができた。老荘をよくしたが、満足することなく、支謙（生没年不詳）訳『維摩経』を読んだことを契機に出家した。

その後、姑臧にいた鳩摩羅什を訪ねて師事し、師とともに長安に入ったのは後秦の弘始三年（四〇一）であった。鳩摩羅什の訳業を補佐するとともに、弘始七年（四〇五）の鳩摩羅什の『大品般若経』の訳出を受けて、『般若無知論』を執筆し、鳩摩羅什に賞賛された。それは、弘始九年（四〇七）、道生によって廬山にもたらされ、劉遺民（三五四？〜四一〇？）や慧遠にも読まれた。翌年には劉遺民が『般若無知論』に対する質問状を僧肇に送った。僧肇は、その答えとともに、前年に完成した『維摩経注』を送った。道生は、僧肇の『維摩経注』に満足せず、自身で『維摩経』の注釈を作った。

その後、『物不遷論』、『不真空論』を執筆し、鳩摩羅什の死後、『涅槃無名論』を執筆して姚興に献じた。『涅槃無名論』については真偽の問題がある。[44] 僧肇の著作としては、『般若無知論』、『物不遷論』、『不真空論』、『涅槃無名論』を集め「宗本義」を冠した『肇論』、鳩摩羅什と道生の『維摩経』注と合わせた『注維摩詰経』が現存し、経序として『維摩経序』、『長阿鋡経序』、『百論序』が現存している。

また、後代、僧肇に仮託した書として、『宝蔵論』、『法華翻経後記』、『鳩摩羅什法師誄』がある。

(二)『般若無知論』の思想

僧肇は経説を引用して、般若は無知であることを説く。もし知ることがあれば、知られるものがあることになり、知られるものがあれば、知られないものがあることになる。般若、そして般若を証得した聖心は知ることがなく、したがって知られるものがなく、したがって知られないものがないことになる。つまり、知と不知の相対性を超越することになり、それでこそ完全な知である「一切知」といわれるのである。[45]

『般若無知論』の後半には、上記の論述の後に、僧肇自身の設けた九難九答が続く。現行の『肇論』には、劉遺

民の僧肇に対する質問と、僧肇の解答が収められている。
『般若無知論』の後に、『物不遷論』と『不真空論』の二論が著わされたが、二論の成立の前後はわからない。『物不遷論』は、万物が流動するというのが世人の常識であるが、真実の立場では、万物は遷流しないことを明らかにしたものである。ここでは詳しくは触れない。

(三)『不真空論』における心無義、即色義、本無義の批判[46]

『不真空論』は、空の真実義を説明する。まず、当時流行していた心無、即色、本無の三説を取りあげている。それぞれの説を簡潔に紹介し、批判を加えているが、僧肇自身はそれぞれが誰の説であるかについては言及していない。この三説は後に発展して六家七宗の説となった。唐の元康（生没年不詳）『肇論疏』に梁の釈宝唱（生没年不詳）『続法論』を引用して、劉宋の曇済（生没年不詳）が『六家七宗論』を作ったことを伝えている。それによれば、六家七宗とは、本無宗、本無異宗、即色宗、識含宗、幻化宗、心無宗、縁会宗である。本無宗と本無異宗が本来一つのものであったので六家となる[47]。

(四)心無義

『不真空論』の心無義については、「心無とは、万物に対して心を無くするが、万物は無かったためしはない（心無者、無心於万物、万物未嘗無）」（大正四五、一五二上一五～一六）と紹介し、「この長所は心を安静にさせることで、欠点は万物の虚であることを見失っていることである（此得在於神静、失在於物虚）」（同前、一五二上一六）と批判している。空を、物に対する執着の心を持たぬ意と理解し、万物の無、非存在という意味に解釈しているのではな

いことは明らかであろう。僧肇の批判も簡潔明瞭である。つまり、この説の長所は、万物に心を止めないから、精神が安静となることであり、その欠点は、物そのものが本性的に空であることをまだ理解していないことであると指摘している。

この心無義が誰の説かについては、陳の慧達（生没年不詳）『肇論疏』や吉蔵（五四九～六二三）『中観論疏』は、竺法温の名を挙げ、唐の元康『肇論疏』は支愍度（生没年不詳）の名を挙げている。[48] また『梁高僧伝』には道恒（三四六～四一七）の心無義が伝えられている。[49]

支愍度（支慜度に同じ）については、『世説新語』に面白いエピソードが伝えられている。支愍度が揚子江を渡って江東に行こうとしたとき、ある僧と仲間になった。その僧は、江東で食を得るには、旧義は不適当であるから、心無義を立てねばならないという。その僧は南渡しなかったが、支愍度は江東に行って心無義を講じた。後に、その僧は心無義などは『般若経』の正義ではないけれども、私は支愍度のためにこの計略を設け、知友の少ない新地での生活の困窮を救っただけであり、心無義そのものは如来の教えに背くものだと批判したというものである。[50]『世説新語』の注によれば、この心無義は、無を老荘的に解釈したものであったようであり、[51]『肇論』の批判する心無義とは相違するようである。

㈤　即色義

次に即色義については、「即色とは、色はそれ自体で色であるわけではないので、色とはいっても〔それ自体は〕色ではないことを明らかにしている（即色者、明色不自色、故雖色而非色也）」（同前、一五二上一七）と紹介し、さらに「そもそも色というのは、ただ色そのものが色であるはずである。どうして色を色とするものを待ってからはじ

めて色であることがあろうか。この説はただ色がそれ自体で色ではないことを指摘しているが、色がそのまま非色であること（色之非色）をまだ理解していない（夫言色者、但当色即色。豈待色色而後為色哉。此直語色不自色、未領色之非色也）」（同前、一五二上一七～一九）と批判している。この批判は、実体性を持たない、つまり空なる色から、いかにして現実世界において色が展開されてきたかを説明できないという欠点を指摘したものである。いわゆる色即是空をいっても、空即是色の方を看過していると言えるかもしれない。僧肇は無自性なるものが同時に現実面においては色として現われるという事態を認め、それを「色之非色」と表現したのであろう。[52]

ところで、『肇論』が批判する即色義が誰の説かについては、慧達や元康は支遁（三一四～三六六）といい、[53]吉蔵『中観論疏』には、二種の即色義を取りあげている。[54]第一に関内の即色義である。誰の説かについては不明である。これは「色無自性」を明かしているが、「色は是れ本性空」を言わない点を吉蔵は批判している。「色無自性」と「色是本性空」との思想的相違については何ら触れるところがないので、吉蔵の言わんとしていることは不明である。第二に支遁の即色義である。これは仮名を壊せずして実相を説いていると称賛し、道安の本性空の説と異ならないといっている。これについても、吉蔵は支遁の即色義と道安の説が同一である理由について何ら説明していない。支遁には、『即色遊玄論』（現存しない）という著作があったために、多くの人が即色義を支遁の説だとしているが、必ずしも確実だとはいえない。

支遁[55]は竺道潜（二八六～三七四）と並ぶ東晋仏教界の中心人物である。字は道林、俗姓は関氏、陳留の人、あるいは林慮の人と伝えられる。彼の一家も永嘉の乱を逃れて江南に遷った。早くより仏教に関心を抱き、会稽の余坑山に隠棲して『道行般若経』や『慧印三昧経』を読んで悟るところがあり、二十五歳で出家した。彼は、仏教ばかりでなく老荘学にも精通し、『荘子』逍遙遊篇の注釈書を著わすほどであった。当時の老荘思想流行を背景として

その才能を存分に発揮できたのであろう。建康では、瓦官寺、東安寺などで講経し、晩年は、呉に帰って支山寺を建立した。後に、会稽の剡山に隠棲した。現存する著作に『大小品対比要鈔序』や仏像賛、菩薩賛がある。また断片ではあるが、『逍遙遊論』、『妙観章』、『即色遊玄論』がある。

(六) 本無義

最後に、本無義については、『不真空論』には、「本無とは、心において無を尊び、何かと言えば無と名づける。それゆえ非有は、有が無いということで、非無は無がまた無いこととする（本無者、情尚於無、多触言以賓無。故非有、有即無。非無、無亦無）」（同前、一五二上一九～二一）と紹介し、「非有非無」の本来の趣旨は、「ただ非有は真の有ではなく、非無は真の無ではない（直以非有非真有、非無非真無耳）」（同前、一五二上二一～二二）ことにあるとする僧肇の立場から、本無義に対しては「どうして非有はこの有が無く、非無は彼の無が無いとするのか。これはただ無を好む談論である（何必非有無此有、非無無彼無。此直好無之談）」（同前、一五二上二二～二三）と批判している。経典には「非有非無」の語によって空を説明するところがあるが、本無義では、これを解釈するのに、いたずらに無を好んで無に偏した解釈をなしているというのが僧肇の批判点である。一見すると、非有非無は、「有も無く、無も無い」と解釈しても、差し支えがないと考えられるが、「……が無い」という点が強調されすぎると、まさに「……が無い」の無が実体化されるという陥穽に陥る。僧肇はその点を指摘して、「無を好む」と批判したのである。僧肇の「非有は真の有ではなく、非無は真の無ではない」とは、無に堕する危険を慎重に避けようとして、非有とは固定的実体としての有の否定であり、非無とはやはり、固定的実体としての無の否定であると解釈しているのである。この本無義はいわゆる悪取空であり、空を理解するのに最も陥りやすい解釈である。

『不真空論』自体には、本無義の主張者の名が記されていないが、慧達は道安の名を挙げ、元康は竺法汰（三二九～三八七）の名を挙げている。[56]竺法汰は、若いときから道安と同学である。道恒の心無義を邪説として、弟子の曇一をして批判させ、慧遠もこれに味方して、ここに心無義が止むにいたったといわれる。そして、彼は『論本無義』を著わしたとされる。[57]道安については、現存する資料からは本無義の主張者かどうかは確定できない。また、竺法汰の本無義の主張が確かでも、その内容が『肇論』の紹介するところと、必ずしも一致するわけではない。吉蔵『中観論疏』には、本無義の主張者として、道安と琛法師（竺法深＝竺道潜？）の二人を挙げている。[58]

その他、『不真空論』には、「真際を動かさずに、諸法の立脚地とする」という経説を引いて、「真を離れて立脚地であるのではない。立脚地がそのまま真である。そうであるならば、道は遠いであろうか。事柄についてすべて真である。聖人は遠いであろうか。これを体得すると、そのまま神妙である（故経云、甚奇。世尊、不動真際、為諸法立処。非離真而立処、立処即真也。然則道遠乎哉。触事而真。聖遠乎哉。体之即神）」（大正四五、一五三上三～五）と主張している。[59]中国仏教の大きな特徴の一つとされる現実世界の重視、真理を現実のなかに見る思想が見られて興味深い。

(七)『涅槃無名論』について

後秦の姚興が弟の姚嵩（？～四一六）の質問に答えた文章に、涅槃は無名（言葉で名づけることができないの意）であることを指摘しているのを承けて、僧肇がこの涅槃無名について九難十答（無名論者の十章と有名論者の九章のあわせて十九章からなる）をもって解釈し、姚興に献上したものが『涅槃無名論』である。また姚興は、第一義諦を解釈するのに、諸家が廓然空寂であり、そこに聖人がいないとすることに不満を抱いており、もし聖人がいなけ

れば、いったい誰が無を知るのかと言っている[60]。僧肇は涅槃の真義を説くことによって、この姚興の考えに沿おうとしたのである。

詳しく紹介することはできないが、要するに、有名論者は経に説かれる有余涅槃、無余涅槃は本源に帰着する真実の名であり、神妙な仏道の優れた呼び名であると主張する[61]のに対して、無名論者は、涅槃は鏡の中の影像の帰着するところであり、名称を超絶した奥深い境地であり、これを有余とか無余とかいうのは、仏が世に出ているか隠れているかの呼び名の相違にすぎず、衆生に応ずる仮の名称にすぎないと主張する[62]。また、涅槃の内には有無もなく、外には呼び名もなく、凡人の視聴も及ばず、外道の四無色定の瞑想も及ばない玄妙なる世界であると主張する[63]。

五　道生の生涯と思想

(一)　道生の生涯[64]

道生（三五五？～四三四[65]）は、鉅鹿（河北省鉅鹿県）に生まれた。俗姓は魏氏である。竺法汰により出家したので、竺道生と称する。竺法汰は建康の瓦官寺などで二十三年間活躍して没したが、道生は十五歳のときには高座に登り見事な弁舌をふるうことができたそうである。二十歳になって具足戒を受けた。はじめ龍光寺（旧名は青園寺）に住したが、その後、廬山に行き、七年間滞在した。廬山では、僧伽提婆[66]の阿毘曇学を学んだ。その後、鳩摩羅什が長安に入った（四〇一年）ので、慧叡[67]（生没年不詳）、慧厳（三六三～四四三）、慧観（生没年不詳）などとともに長安に行き、鳩摩羅什の教えを受けた。後秦の弘始九年（四〇七）、道生は廬山の劉遺民に僧肇の『般若無知論』を見

せているので、その前に道生は長安を離れ、廬山に立ち寄ったのである。東晋の義熙五年（四〇九）に建康に入り、龍光寺に住した。それから、宋の元嘉七年（四三〇）に廬山に入るまで、およそ二十年間、建康で活躍した。范泰（三五五～四二八）と踞食について論争したり、『五分律』の翻訳に貢献したりした。

また、法顕がもたらした梵本を、覚賢（仏駄跋陀羅）、宝雲（三七五？～四四九）が義熙十四年（四一七）から十五年にかけて六巻『泥洹経』として訳出すると、道生は経説に背いてまで、一闡提の成仏を主張し、これを嫌う建康の仏教教団から追放されてしまう（正確な年次は分からないが、元嘉五、六年頃）。この間の事情について、『出三蔵記集』巻第十五の道生法師伝には、

さらに、六巻の『泥洹経』が、先に建康の都にもたらされた。道生は仏性を分析して、奥深い真理に深く入り、なんと一闡提もみな成仏することができると説いた。そのとき、『大〔般〕涅槃経』（大本の『涅槃経』）は、まだこの地にもたらされていなかった。道生一人だけの智慧の輝きが人々に先んじて生じ、独自の見解は人々の考えに背く結果となった。そこで、伝統的学問を固守する僧たちは、〔道生の説を〕経典に背く邪説と考え、いっそう激しく怒り、かくて〔道生の罪を〕大衆の前で顕わにして〔処罰して〕追放した。

又六巻泥洹先至京都。生剖析仏性、洞入幽微、乃説阿闡提人皆得成仏。于時大涅槃経未至此土。孤明先発、独見迕衆。於是旧学僧党以為背経邪説、譏忿滋甚、遂顕於大衆、擯而遣之。（大正五五、一一一上七～一一）

と説明している。たとえば、六巻『大般泥洹経』巻第四、分別邪正品には、「また、ある比丘が詳細に『如来蔵経』を説く。『すべての衆生には身中に仏性がある。無量の煩悩がすべて取り除かれると、仏がそのまま顕現する。一闡提は例外である』と（復有比丘広説如来蔵経。言一切衆生皆有仏性。在於身中無量煩悩悉除滅已、仏便明顕。除一闡提）」（大正一二、八八一中二三～二六）とあるように、一闡提には仏性がなく成仏できないと説かれているのである

〔一闡提［icchantika］には、信不具足、断善根という解釈的翻訳が与えられている。語源的には、貪りつつある者の意であるが、歴史的には『涅槃経』の宗教的権威を全面的に否定する者を指したのであろう〕。それにもかかわらず、道生は闡提成仏説を唱えて、迫害追放され、蘇州の虎丘山に隠れた。その後、元嘉七年（四三〇）に廬山に入った。曇無讖（三八五～四三三）の訳出（四二一年）した大本『涅槃経』四十巻が廬山に届くと、闡提成仏説の正しさが証明されたのである。[68] 後代の灌頂（五六一～六三二）は、道生が「涅槃聖」と呼ばれたことを伝えている。[69]

元嘉九年（四三二）には、廬山の東林寺において法華疏を再治したことが伝えられるが、『名僧伝抄』によると、[70] 普段は廬山の西林寺に住していたことがわかる。道生は、元嘉十一年（四三四）に法座に登り、講義が終わろうとするとき、従容として入寂し、遺体は廬山に葬られた。道生が逝去するまでずっと廬山を離れなかったかどうかは分からない。建康に迎えられて、『涅槃経』を講義したことを伝える資料もある。[71]

道生の独創的な仏教学は、彼の闡提成仏説、頓悟説、『法身無色論』、『仏（法身）無浄土論』、『善不受報義』などに示されているが、彼の著わした論文はほとんど現存しない。一方、道生の現存する著述としては、『妙法蓮花経疏』、『注維摩詰経』に収められている『維摩経』の注、『大般涅槃経集解』に収められている『涅槃経』の注があり、当時の仏教者の著述としては現存するものが多いと言える。

(二) 理の哲学[72]と闡提成仏説

道生は『涅槃経』の経序において、「理」と悟りの関係について、『大般涅槃経集解』巻第一において、次のように述べている。

そもそも、真なる理は作為されたものではなく、悟りもまた奥深い次元で〔理と〕合致する。〔理は〕真で

あるので、くい違うことがなく、悟りも変化することはありえない。変化しない本体（理）は、静かに常に照らしている。ただし迷いによって、これ（変化しない本体である理）に背けば、事柄（変化しない本体が照らすこと）はまだ自分に備わらないだけである。もし〔理を〕追求することができれば、そのまま迷いに反して究極（理）に帰着する。

夫真理自然、悟亦冥符。真則無差、悟豈容易。不易之体、為湛然常照。但従迷乖之、事未在我耳。苟能渉求、便反迷帰極。（大正三七、三七七中一〇～一二）

ここでは、「理」と悟りとの関係を主題として、「理」は真であり、作為されたものでなく、くい違うことがなく、変化しない本体であり、静かに常に照らしていると説明され、また、究極的なるものと言い換えられている。この「理」の概念は、道生の思想にとって最も重要な概念の一つであり、彼の経疏において多くの用例がある。

道生における「理」はいくつかの用法に分類可能であるが、最も重要な用法は、万物の根底に存する道理、存在の真理を意味する、存在論的概念としての用法である。この意味における「理」を悟ることによってこそ、仏となることができると道生は主張しており、最も重要な「理」の用法である。上に引用した『涅槃経』の経序の「理」もこの用法である。『妙法蓮花経疏』には、仏と理の関係について、「『教菩薩法』とは、菩薩はまだ理を尽くしておらず、当然これ（菩薩）に教えるべきである。『仏所護念』とは、仏が理を尽くすことが完全であることを『護』とし、永く忘れないことを『念』とする（教菩薩法、菩薩未尽理、応以教之。仏所護念、仏尽理全為護、永無忘失為念）」（『新纂大日本続蔵経』二七、二下二〇～二二）、「仏は理によって生じる（仏縁理生）」（同前、五中二二）などとあり、『注維摩詰経』巻第三には、同じく「仏は理を究めることを中心とする（仏以窮理為主）」（大正三八、三五三下一五）、「如来の身は、真実の理のなかから来る（如来身従実理中来）」（同前、三六〇上一）などとあるが、いずれも

この用法である。

さて、経序の中の、「静かに常に照らしている」については、次の『大般涅槃経集解』巻第九の注、「法性は照らすことが円かであり、理の真実なるものは常に存在する。〔衆生の〕感（発動）に〔仏が〕応現することに至っては、しばしも休まないのである（法性照円、理実常存。至於応感、豈暫癈耶）」（大正三七、四二〇上九〜一〇）を参考にすると、「法性」と「理の真実なるもの」が同格のものとして並列されており、「法性」と「理」は同義であると考えられる。なぜならば、「法性」は、「法とは、もはや非法がないという意味である。性とは、真なる究極が変化しないという意味である（法者、無復非法之義也。性者、真極無変之義也）」（同前、四一九下一一〜一二）と定義されているように、生滅変化を超えた究極的なものである点で、理と同じ性格のものであるからである。道生は、仏教用語としての「法性」を、中国伝統の哲学的概念である「理」で置き換えたともいえるであろう。

さて、この「法性」（理の真実なるもの）が常に存在して円かに照らしているという考えは、経序の「変化しない本体（理）は、静かに常に照らしている」と共通の思想であると言えよう。このことは、「理」が衆生と無関係にただ存在するだけの静止的なものではなく、活動的であるということであり、宗教的に重要な思想である。というのは、「理」の活動が仏と凡夫の感応が瞬時も止息しないで永遠に存在することの理由として挙げられているからである。

この用法と関連して、道生が「仏性」を「理」と同一視して解釈していることに注目したい。たとえば、『大般涅槃経集解』巻第五十四の道生注には、

智慧によって十二因縁を解することが因仏性である。今、二つに分ける。理は解によって獲得され、理に従うので、仏果を完成する。理を仏因とするのである。解が理を獲得するからには、解を理の因とする。因の因

を意味するのである。

智解十二因縁、是因仏性也。今分為二。以理由解得、従理故成仏果。理為仏因也。解既得理、解為理因。是謂因之因也。（同前、五四七下八～一二）

成仏して、大涅槃を得ることが、仏性である。ところで今、やはりまた二つに分ける。成仏するとは、理に従って、この果（仏果）に至ることである。成仏するからには、大涅槃を得る。大涅槃ということは後にあるので、果の果を意味するのである。

成仏得大涅槃、是仏性也。今亦分為二。成仏従理、而至是果也。既成得大涅槃。義在於後、是謂果之果也。（同前、五四七下一六～一九）

とある。前者の注では、因仏性をさらに因と因因に分け、因を「理」と規定している。この場合の「理」は、経文によれば、十二因縁の理法を意味している。衆生は、この「理」に従うことによって成仏できる（このことは後者の注にも示されている）ので、「理」が「仏因」であるとされるのである。これを要するに、「理」は、「法性」を意味する場合のように、変化生滅を超えた究極的なるものであるが、この「理」を体得すれば成仏するのであるから、「理」は「仏因」であることになる。ここに「理」＝「仏性」の義が生じるのである。したがって、仏性は、衆生各個人に個別的に内在する何か実体的なものではなく、衆生、万物を支える根底的、普遍的な理法として考えられていることが分かる。

ここで、最初に引用した経序に話を戻すと、その中に、悟りとは「理」と合致することであり、合致する以上、悟りも「理」と同じ性格を持つことが指摘されていた。したがって、いったん悟れば、その悟りも不変であり、常に存在していくものなのである。

このことは、この「理」に対する関わり方によって、善と不善（悪）とが区別されるという道生の主張によく示されている。『大般涅槃経集解』巻第五十一には、

理を得ることが善であり、理に背くことが不善である。

得理為善、乖理為不善。（同前、五三二中二六～二七）

理に背くから不善である。これ（理）に帰れば善を完成するのである。

乖理故不善。反之則成善也。（同前、五三二下二八～二九）

などとある。理を得ることが善と言われるが、その究極態が悟りであり、成仏であろう。要するに、理との関係によって、悟りと迷いが分岐するのである。また、道生には『善不受報義』という散逸した論文があり、ここの引用文にあるように、善は究極的に成仏に直結するのであるから、一般的な因果応報である「三界における報」を受けないことになる[73]。

以上説明した道生の理の思想によれば、一闡提といえども、この理は貫徹、遍在しているので、仏性や成仏から一闡提を排除することはできない。したがって、道生の闡提成仏説は、彼の理の思想にその根拠のあることが知られるのである。

(三)　頓悟説

頓悟説は、道生以前にもあったとされる。慧達『肇論疏』によれば、道安、支遁、僧肇などを小頓悟義の提唱者としている。これは、七地において無生法忍を証得するという説である[74]。道生の説は、慧達によれば、大頓悟義と言われ、小頓悟義と相違する[75]。

道生は頓悟説の提唱者として有名であるが、道生の頓悟の概念は、漸進的、段階的な悟りを認めず、究極的な悟りの直前まではあくまで迷いの範疇であることを指摘し、悟りの超越性を強調したものである。後代の吉蔵が『二諦義』巻第三に、道生の説を、「果報は変化落謝しない場であり、生死は大夢の境界である。生死から金剛心まではすべて夢である。金剛の後心になってからっと大悟して、もはや何ものも見ないのである（果報是変謝之場、生死是大夢之境。従生死至至〔衍字か〕金剛心、皆是夢。金剛後心豁然大悟、無復所見也）」（大正四五、一一一中三～五）と引用している。金剛心とは、菩薩が成仏する直前の心であるから、菩薩の最高位まで、夢、迷いの範疇であることを指摘したものである。また、隋の碩法師（生没年不詳）『三論遊意義』にも同じように、「金剛以前は大夢であり、金剛以後はなんと大覚である（金剛以還皆是大夢、金剛以後乃是大覚也）」（同前、一二一下二三～二四）とある。

また、慧達『肇論疏』巻上には、「第一に竺道生法師の大頓悟にいう、そもそも頓と称するのは、理は不可分であることを明かし、悟りは究極的なるものを照らすことをいう。不二の悟りによって、分割できない理に合致する（第一竺道生法師大頓悟云、夫秤頓者、明理不可分。悟語照極。以不二之悟、苻〔符の誤り〕不分之理）」（『新纂大日本続蔵経』五四、五五中七～八）とあり、理の不可分性を指摘している。理が不可分である以上、悟りも部分的に悟るということはありえないのである。『妙法蓮花経疏』にも、おそらく『法華経』の一乗思想との関連で、理の唯一性が強調されている。[76]

さて、道生と同時代の謝霊運（三八五～四三三）は、道生の頓悟説に賛同して『弁宗論』を著わした。インドの仏教の長所は聖人になる、つまり成仏することができることを認めることで、短所はその目標を達するのに段階的であること（漸悟）である。一方、中国の儒教の長所は一極に帰すること（段階的でない）で、短所は究極には到達できない（孔子の最も優れた弟子である顔回でさえ、聖人にはなれず、殆ど庶しといわれるだけである）ことである。

そこで、謝霊運は両者を折衷し、仏教の漸悟を捨て、成仏を取り、儒教の殆庶を捨て、一極を取る。[77] 要するに、道生の頓悟を採用したのである。謝霊運は、インド人は教を受けやすいが、理を見ることが困難であり、中国人は逆に理を見やすいが、教を受けることが困難であるという比較によって、従来の仏教と儒教の長短の生じた背景を説明している。道生も『弁宗論』に付載されている「竺道生答王衛軍書」において、「謝永嘉の論を検討すると、すべて非の打ちどころはない（究尋謝永嘉論、都無間然）」（『広弘明集』巻第十八、大正五二、二二八上九）といい、謝霊運の説に賛同している。

道生や謝霊運の頓悟説に触発されて、漸悟説を提唱したものに慧観がいる。また、頓悟説は、宋文帝（在位四二四〜四五三）、道猷（四〇四〜四七四）、法瑗（四〇九〜四八九）、法京（生没年不詳）、劉虬（四三八〜四九五）などに受け継がれていった。

(四)　感応思想[78]と『応有縁論』

中国仏教における救済論の一つの現われが感応思想であり、この感応思想との関連で確立した「機」は中国仏教独自の概念として、救済論のなかで重要な役割を担ったと思われる。「機」とは、仏・菩薩の応現・教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方の意である。この「機」の概念規定は、道生の「機」の用法から導かれたものである。この「機」が仏教用語として定着し、一般的には、衆生の宗教的あり方、宗教的能力を意味するようになっていった。このような「機」の仏教的用法の背景としては、『周易』繋辞伝下の「幾とは、動の微、吉の先見する者なり。君子は幾を見て作し、日を終うるを俟たず」（「機」は「幾」に通じる）における事の動きの微かなもの、兆しという意味や、『荘子』大宗師、天運、秋水の各篇に見られる「天機」（天のからくり、天か

ら与えられた本来的な働き）の「機」の意味、すなわち、からくり、働きという意味などがあったと推定される。この仏教的用法が正確にどの時点で成立したのかは知り難いが、遅くとも道生においては明確に確立しており、中国仏教史における最も初期の用例を提供している。

道生においては、「機」は衆生の宗教的あり方としての意味が確立しているので、『妙法蓮花経疏』に「蒼生機[79]」、「物機[80]」のように、「蒼生」、「物」という衆生を意味する限定語を付す用例もあるが、「機」の一語で衆生を指し示し、聖人＝仏と対比的に用いる用例も見られる。たとえば、巻上に、

〔未来に成仏したとき〕国土に優劣があり、寿命に長短がある理由は、聖人がそうすることを願っているのではない。機がこれを見る必要があるので、その〔国土や寿命が〕さまざまであることを示すのである。

所以国有優劣、寿有修短者、聖豈然耶。機須見之、故示其参差。（『新纂大日本続蔵経』二七、一〇下二四〜一一上一）

とある。さらに、「機」をさまざまに形容して、衆生の機の特殊なあり方を示す場合がある。

さて、道生における「機」の着目、重視の理由には二つの事柄が考えられる。第一には教判思想における「機」の役割の認識であり、第二には聖人と凡夫の感応における「機」の役割の認識である。

前者について、道生は『妙法蓮花経疏』の冒頭、彼の一種の教判思想である四種法輪（善浄法輪・方便法輪・真実法輪・無余法輪[81]）を述べるに先だって、

〔仏が〕さまざまな経、いろいろな教えを説く理由は、〔教えの表わす〕理がそうすることを願っているのではない。まことに衆生の機が〔仏を〕動かすことがさまざまで、悟りを開くことがいろいろあるからである。そこで、偉大な聖人（仏）はさまざまに分かれた流れを示し、さまざまな教えを説き明かすのである。

所以殊経異唱者、理豈然乎。寔由蒼生機感不一、啓悟万端。是以大聖示有分流之疏、顕以参差之教。（同前、一中一七〜一九）

と、教判に関する基本的見解を示している。つまり、仏の経教の多様な展開の理由を、衆生の側の「機」の成熟段階の相違性に求めているのである。

次に、後者の、聖人と凡夫の感応における「機」の役割について考察する。実は、前述した教判思想における「機」の用法も、衆生の「機」の多様性に対して、聖人が多様な教法をもって応じることであるから、広い意味での聖人と凡夫の感応の一様態であると言えよう。道生に典型的に見られる仏教の感応思想では、感の主体は凡夫であり、応の主体は聖人であるという明確な区別のある点が特徴的である。つまり、道生の「機」の重視は、聖人と凡夫の感応において、感の主体を明確化することと関連しているのである。道生は『法華経』序品冒頭の「一時」の解釈において、

時者、物機感聖、聖能垂応。凡聖道交、不失良機。謂之一時。（同前、二上一〜三）

「時」とは、衆生の機が聖人を動かせば、聖人は応じることができる。凡夫と聖人の道が交わり、良い機会を失わないことを、「一時」という。

という。ここでは、凡夫の機が聖人を感じ（発動させ）、それに対して、聖人が凡夫に応じるという図式が明瞭に示されている。「感」は、「感、動也」の訓詁があるように、「感応」という場合は、動かすの意味である。

道生には、この凡夫の「感聖」をより積極的に表現した概念として「扣聖」がある。凡夫が聖人の応化を発動させることを意味すると思われる。聖人と凡夫の感応において、聖人の応化が生じるためには、凡夫の機が聖人を扣く、つまり働きかけることが必須の前提とされるのである。このことは、「もし〔衆生の〕内に〔仏〕道を〔受け

るべき〕機がないならば、聖人は〔衆生に〕応じないのである（苟内無道機、聖則不応矣）」（同前、一六下二二）と明言されている。

感応における凡夫の機の重視は、凡夫を聖人からの一方的な救済の対象にすぎないものとは考えず、救済における凡夫自らの働きに着目したものであり、また、凡夫が救済されることは、一神教に見られるような神の恩寵ではなく、普遍的な道理に基づくものであることを洞察したものであろう。このことは、一闡提をも差別せず、仏性の普遍性を主張した道生の思想と密接な関係があると推測される。

また、道生の散逸した論文『応有縁論』の意味するところは、仏・菩薩の応化に、縁＝条件、つまり衆生の機の働きがあることを指摘したものかもしれない。

その他、道生には、法身はいろ・形あるものではないという法身無色論という主張があり、また法身が無色であるからには、法身の住む浄土もまたいろ・形あるものではない、言い換えれば、法身にはいろ・形ある浄土はないとする仏（法身）無浄土論[82]という主張があった。

このように、道生の思想は独創的なものであり、人々の意表を突くような表現がしばしば見られる。これは彼が経文の文辞に拘泥せず、得意忘象、得象忘言[83]の立場に立って、深く仏教思想を探究したからであろう。

六　禅、戒

㈠　諸宗派の形成以前

南北朝時代は、中国の諸宗派が成立する隋唐仏教から振り返って見れば、諸宗派成立の準備・育成時代と考えることもできる。この時代には、上記以外の著名な僧として、梁の三大法師と呼ばれた開善寺智蔵（四五八～五二二）、荘厳寺僧旻（四六七～五二七）、光宅寺法雲（四七六～五二九）らが活躍し、『涅槃経』、『成実論』を重視した。曇鸞（四七六～五四二?）は『往生論註』を著わし、唐の道綽（五六二～六四五）、善導（六一三～六八一）につながる浄土宗の祖師となった。菩提達摩（生没年不詳）はその歴史的事実はよく分からないが、唐に隆盛を極める禅宗から祖師の地位を与えられた。慧光（四六八～五三七）は菩提流支（?～五二七）、勒那摩提（生没年不詳）の『十地経論』の翻訳に参加し、地論宗南道派の祖となり、また『四分律』の研究に従事して、四分律宗の祖ともなった。浄影寺慧遠（五二三～五九二）は慧光の弟子の法上（四九五～五八〇）の弟子であり、地論宗南道派の教学の集大成とも言うべき『大乗義章』を著わした。南岳大師慧思（五一五～五七七）は智顗（五三八～五九七）の直接の師となり、智顗による天台宗形成に大きな影響を与えた。興皇寺法朗（五〇七～五八一）は摂山棲霞寺の僧朗（生没年不詳）、止観寺僧詮（生没年不詳）の後を承けて、吉蔵による三論宗の大成を準備した。このように、多士済々たる人物が活躍した時代であるが、本稿では、ごく簡潔に、禅、戒の宗派形成以前の情況について述べるにとどめる。

(二) 北朝の禅

道安が、禅定の実践者として安世高をとくに尊敬したこと、道安自身も禅観の実践を重視したことは前述した。道安の禅観重視は彼の弟子の僧叡や廬山慧遠などに継承されたが、とくに北朝にその影響が残った。南朝では講経が重視されたのに対し、北朝では、禅観・誦経が重視されたのである。横超慧日氏は、この理由について、第一に北魏では、民族の融和と国家統治のための功利性が仏教に求められるとともに、征服者の仏教教義を理解する能力が低かったこと、第二に学解と禅法が両立している外国法師との個人的接触が盛んであったこと、第三に『十地経論』、『無量寿経論』(『浄土論』)、『法華経論』などの世親教学を伝える北魏の翻訳仏典は内容的に修禅を重視する傾向を助長するものであったことを指摘している。[84]

北魏の禅者として最初に名を挙げるべきは、インドから来た仏陀(跋陀)禅師(生没年不詳)である。孝文帝(在位四七一~四九九)は仏陀禅師を尊信し、禅林を建て、洛陽遷都後には、洛陽に静院を建て、太和十九年(四九五)には嵩山少室に少林寺を建てて住まわせた。仏陀禅師のもとからは、慧光、道房(生没年不詳)が育ち、道房の弟子には僧稠(四八〇~五六〇)が出た。

僧稠[85]は、道房から止観を習い、その後、『涅槃経』聖行品に説かれる四念処法を修し、悟るところがあった。これは、身・受・心・法それぞれの不浄・苦・無常・無我を観察して、四顛倒を打破する禅観であり、僧稠の最も重視したものであった。また、趙州障供山の道明禅師(生没年不詳)から十六特勝法(数息観を細分したもので、十六種の勝れた観法の意)を学んだ。その後、僧稠は少林寺の仏陀禅師のもとに行き、「葱嶺以東では、禅学の最も勝れているものは、あなたがその人である(自葱嶺已東、禅学之最、汝其人矣)」(大正五〇、五五三下二二)とたたえられ、

嵩嶽寺に住まわせられた。北斉文宣帝（在位五五〇〜五五九）は僧稠に帰依し、雲門寺を建てて住まわせ、また石窟大寺の住持とした。雲門寺はその後、禅観の道場として栄えた。僧稠は『止観法』二巻を撰述したが、現存しない。当時は、僧稠のグループの方が達摩禅よりも勢力が大きかった。

北周では、勒那摩提（生没年不詳）から禅法を受けた僧実[86]（四七六〜五六三）が有名である。僧実は九次第定を修した。これは色界の四禅、四無色定、滅尽定の九定を、順次を追って修得する禅観である。

その他、天台宗の系譜に位置する慧文（生没年不詳）は『大智度論』によって一心三観を証得し、これを南岳慧思に伝えたといわれる[87]。慧思は法華三昧の証得をはじめ、『随自意三昧』、『諸法無諍三昧法門』のように禅観に直接関連する著作を著わした[88]。慧思の弟子である智顗は、南地の講経偏重と北地の禅観・誦経の偏重という両者の欠陥を乗り越え、教観双美の新仏教を樹立したといわれるが、その原点は、慧文、慧思の法脈に連なる者として、北朝の禅観重視の立場を継承していることを忘れてはならない。

(三) 戒律

出家僧の僧たる根拠は律を守ることにあるが、五世紀の初めまで、中国に広律（戒本、羯磨文などを含む比丘・比丘尼の守るべき一切の律を詳しく説いたもの）は伝わらなかった。僧であることに真摯であればあるほど、また仏教教団を厳粛に運営しようと思えば思うほど、律の重要性が認識され、道安をはじめとする僧は律の不備に苦慮した。しかし、五世紀初めになると、ほぼ同時に四部もの広律が伝わることとなった。まず、後秦の弘始六年（四〇四）、鳩摩羅什が長安で弗若多羅（生没年不詳）の誦出する説一切有部の『十誦律』を翻訳したが、弗若多羅の死去によって中断された。廬山慧遠は、翌年、長安に来た曇摩流支（生没年不詳）に懇請して訳出させ、南地に伝えさせた。

弘始十二年（四一〇）、仏陀耶舎（生没年不詳）が長安で、法蔵部の『四分律』を誦出した。一方、法顕がインド、スリランカ（セイロン）でそれぞれ大衆部の『摩訶僧祇律』、化地部の『五分律』の梵本を入手し、帰国後、東晋の義熙十四年（四一八）、仏駄跋陀羅が『摩訶僧祇律』を訳出し、宋の景平二年（四二四）、仏大什（生没年不詳）が『五分律』を訳出したのである。

南方では、『十誦律』が一時期盛んであった。志道（四一二～四八四）、智称（四二九～五〇〇）、法頴（四一六～四八二）などは『十誦律』の研究者として名高い。そして最も有名な律師が僧祐（四四五～五一八）である。僧祐は法頴から律を学んだ。

北方では、北魏時代には『摩訶僧祇律』、『十誦律』が行なわれたが、その後、『四分律』が広まり、とくに慧光によって『四分律』の研究が盛んになった。唐中宗（在位六八三～七一〇）が南方で『十誦律』を禁止したことにより、北方の『四分律』が中国全土に広がり、道宣（五九六～六六七）の南山宗につながっていくのである。

菩薩戒については、曇無讖訳『菩薩地持経』（求那跋陀羅訳の『菩薩善戒経』と同本異訳）、中国撰述経典の『菩薩瓔珞本業経』、同じく『梵網経』[89]などに基づく菩薩戒が流行した。菩薩戒は僧尼ともに受けることができる性質のものであるが、中国の僧尼は大乗戒を受けることがあっても、基本的には『四分律』を受けなければならなかった。在家の受戒者のなかでは、梁武帝（在位五〇二～五四九）や北斉文宣帝が菩薩戒を受け、菩薩戒弟子と称したことが有名である。

注

（1）『高僧伝』巻第六、慧遠伝、「安公常歎曰、使道流東国、其在遠乎。年二十四便就講説、嘗有客聴講、難実相義。

往復移時、弥増疑昧。遠乃引荘子義為連類、於是惑者暁然。是後安公特聴慧遠不廃俗書」（大正五〇、三五八上一〇～一四）を参照。

（2）『高僧伝』巻第六、慧遠伝、「時遠講喪服経、雷次宗・宗炳等、並執巻承旨」（同前、三六一上二三～二四）を参照。

（3）『出三蔵記集』巻第十五の「慧遠法師伝」には、「乃於関左遇見安公。一面尽敬、以為真吾師也。遂投簪落飾忘質受業」（大正五五、一〇九中一六～一七）とあり、やや記述に相違がある。横超慧日氏は、『高僧伝』の方が、『般若経』との関係を強調するなど脚色が多いと指摘している（「大乗大義章研究序説」〔木村英一編『慧遠研究　研究篇』、創文社、一九六二年、一四一～一四二頁〕を参照）。

（4）道安の生涯についての、以下の記述は主に、『出三蔵記集』巻第十五（大正五五、一〇七下二三～一〇九中九）、『高僧伝』巻第五（大正五〇、三五一下三～三五四上一七）に掲載されている道安の伝記に基づく。

（5）道安の執筆した経序は、『出三蔵記集』巻第六～十に収録されている。

（6）『高僧伝』巻第五、「〔習鑿歯〕既坐称言、四海習鑿歯。安曰、弥天釈道安」（大正五〇、三五二下五～六）を参照。

（7）『高僧伝』巻第五、「朕〔苻堅〕以十万之師取襄陽。唯得一人半。翼〔僕射権翼〕曰、誰耶。堅〔苻堅〕曰、安公一人、習鑿歯半人也」（同前、三五二下二六～二八）を参照。

（8）『高僧伝』巻第五、「習鑿歯与謝安書云、来此見釈道安、故是遠勝非常道士。師徒数百斎講不倦」（同前、三五二下九～一一）を参照。

（9）僧伽跋澄訳の『鞞婆沙論』、僧伽提婆・竺仏念共訳の『阿毘曇八犍度論』など。

（10）『大正新脩大蔵経』第三十三巻所収（大正三三、一上～九上）。一六九三番。

（11）前注（4）を参照。

（12）『出三蔵記集』巻第八所収（大正五五、五二中～下）。

（13）引用文中の「上経」は、底本には「上講経」に作るが、宋・元・明の三本と宮本によって改める。この文の解釈については、吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝』（二）（岩波書店、二〇〇九年）、一三三～一三五頁を参照。

(14)『高僧伝』巻第五、「安以為大師之本莫尊釈迦、乃以釈命氏。後獲増一阿含、果称四河入海、無復河名。四姓為沙門、皆称釈種。既懸与経符、遂為永式」（同前、三五三上一～四）を参照。
(15)慧遠の伝記については、『出三蔵記集』巻第十五（大正五五、一〇九中一〇～一一〇下一〇）、『高僧伝』巻第六（大正五〇、三五七下二四～三六一中一三）に掲載されている慧遠伝に基づく。
(16)『高僧伝』巻第六、「遠不蒙一言。遠乃跪曰、独無訓勗懼非人例。安曰、如公者、豈復相憂」（同前、三五八上一九～二〇）を参照。
(17)『高僧伝』巻第六、「大徳耆年皆稽顙、請飲豉酒、不許。又請飲米汁、不許。又請以蜜和水為漿、乃命律師、令披巻尋文得飲与不、巻未半而終」（同前、三六一中一～四）を参照。
(18)『高僧伝』巻第六、「後有弗若多羅、来適関中、誦出十誦梵本。羅什訳為晋文。三分始二、而多羅棄世。遠常慨其未備。及聞曇摩流支入秦復善誦此部、乃遣弟子曇邕、致書祈請、令於関中更出余分。故十誦一部具足無闕。晋地獲本、相伝至今」（同前、三六〇上八～一三）を参照。
(19)『出三蔵記集』巻第十二、「法社節度序（釈慧遠）　外寺僧節度序（釈慧遠）　節度序（釈慧遠）　般若台衆僧集議節度序（支道林）　比丘尼節度序（釈慧遠）」（大正五五、八四上三～六）を参照。ここに、支道林のものを除いて、四種の節度序が記録されている。
(20)戴逵については、蜂屋邦夫「戴逵について―その芸術・学問・信仰―」（『東京大学東洋文化研究所紀要』七七、一九七九年）、中島隆蔵『六朝思想の研究』（平楽寺書店、一九八五年）、五一六～五三三頁を参照。
(21)戴逵の『釈疑論』と慧遠に対する手紙については、『広弘明集』巻第十八（大正五二、二二一下二三～二二二中一一）を参照。
(22)『広弘明集』巻第十八（同前、二二二中～二二四上）を参照。
(23)『三報論』は、『弘明集』巻第五（同前、三四中三～三四下二五）を参照。
(24)木村英一編『慧遠研究　遺文篇』（創文社、一九六〇年）、三一〇～三一四頁を参照。
(25)森三樹三郎『上古より漢代に至る性命観の展開』（創文社、一九七一年）、二九〇～二九一頁、三〇一頁などを参

照。
(26)『弘明集』巻第二、「明仏論」、「称積善余慶、積悪余殃……然則孔氏之訓資釈氏而通」（大正五二、一四下一六〜二三）を参照。
(27)輪廻が中国の知識人には徳と福の矛盾を解決する一種の救済論として受容されたということは、六道輪廻のなかで、相対的に優れた人天の果報を受けることで満足するものであり、その点は仏教が輪廻を超越することを目的としていることとは一致しない。宗炳も慧遠と同じように六道輪廻を超越する仏教の目的については認識していることを指摘したが、慧遠に比べて、宗炳の因果応報に関する理解が不徹底で、通俗的な水準に留まっていることを厳しく指摘する研究に、木全徳雄「慧遠と宗炳をめぐって」（『慧遠研究　研究篇』〔前掲〕、二八七〜三六四頁）がある。
(28)『弘明集』巻第三、「喩道論」、「且君明臣公世清理治、猶能令善悪得所曲直不濫。況神明所莅、無遠近幽深聡明、正直罰悪祐善者哉。故毫釐之功、錙銖之釁、報応之期、不可得而差矣」（大正五二、一六中二八〜下二）を参照。
(29)『弘明集』巻第五、「明報応論」、「是故心以善悪為形声、報以罪福為影響、本以情感、而応自来。豈有幽司。由御失其道也。然則罪福之応、唯其所感、感之而然、故謂之自然。自然者、即我之影響耳。於夫玄宰、復何功哉」（同前、三三下二〇〜二四）を参照。
(30)『弘明集』巻第五、『沙門不敬王者論』形尽神不滅第五（同前、三一中一一〜三二中一一）を参照。
(31)『弘明集』巻第十二の、「尚書令何充奏沙門不応尽敬」、「尚書令何充及褚翌諸葛恢馮懐謝広等重表」、「成帝重詔」、「尚書令何充僕射褚翌等三奏不応敬事」（同前、七九中一二〜八〇中一〇）などを参照。
(32)『弘明集』巻第十二、「桓玄輔政欲沙汰衆僧与僚属教」（同前、八五上一四〜二八）を参照。
(33)『弘明集』巻第十二、「遠法師与桓太尉論料簡沙門書」（同前、八五上二九〜下五）を参照。
(34)『弘明集』巻第五、「沙門不敬王者論」（同前、二九下一九〜三二中一一）を参照。
(35)『弘明集』巻第五、「沙門袒服論」（同前、三二中一二〜下一三）を参照。
(36)『大乗大義章』「次問念仏三昧并答」（大正四五、一三四中四〜一三五上一一）を参照。

(37) 鳩摩羅什の生没年については、新説として、斉藤達也「鳩摩羅什の没年問題の再検討」(『国際仏教学大学院大学研究紀要』三、二〇〇〇年、一二五～一五三頁) があり、それによれば、生年不定、没年四一一年頃である。

(38) 『妙法蓮花経疏』巻上、「余少預講末。而偶好玄□。倶文義富博、事理兼邃。既識非芥石、難可永紀。聊於講日、疏録所聞、述記先言」(□は、判読不明。『新纂大日本続蔵経』二七、一中一〇～一二) を参照。横超慧日氏は、この文の「余少預講末」と「聊於講日」をいずれも鳩摩羅什の『法華経』の講義を指すと解釈している (横超慧日『法華思想の研究』(平楽寺書店、一九八六年)、一一九頁、一七六～一七七頁。初出は、一九五二年)。これに対して、史経鵬『従法身至仏性—盧山慧遠与道生思想研究』(人民出版社、二〇一六年、二〇三頁) は、「余少預講末」は、道生が若いときに『法華経』の講義を聞いたこと (おそらく竺法汰の講義) を指し、「聊於講日」は、道生自身が『法華経』を講義することを指すと解釈している。その場合でも、道生が竺法汰や鳩摩羅什の『法華経』講義の一部を記録し、それを活用したことは認めている。また、「余少預講末」について、Young-ho Kim, *Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sutra: A study and Translation* (Albany: State University of New York Press, 1990) p. 156によれば、Leon Hurbitz は横超説を支持して鳩摩羅什の講義と推定し、Walter Liebenthal は竺法汰の講義と推定している。Kim 氏は自分の結論を述べていない。「聊於講日」を道生自身の講義とすることは、史氏の独自の推定のようである。

(39) 『高僧伝』巻第六、「聞羅什入関、即遣書通好曰……去月法識道人至。聞君欲還本国。情以悵然。先聞君方当大出諸経。故来欲便相諮求」(大正五〇、三五九中二五～三六〇上一) を参照。

(40) たとえば、僧叡の『喩疑』における原初的教判、道生の四種法輪説や慧観の頓漸五時教判など。

(41) 『高僧伝』巻第六、慧遠伝 (同前、三五九下二七～三六〇上八) を参照。

(42) 『大乗大義章』「初問答真法身」、「次重問法身并答」(大正四五、一二二下五～一二四中一五) の内容の一部を要約した。

(43) 僧肇の生涯についての以下の記述は、主に『高僧伝』巻第五 (大正五〇、三六五上九～三六六上二九) に掲載されている僧肇の伝記に基づく。

（44）横超慧日「涅槃無名論とその背景」（『肇論研究』〔法藏館、一九五四年〕、一六七～一九九頁）を参照。湯用彤氏、石峻氏の偽撰説、W. Liebenthal 氏の折衷説（僧肇の『涅槃無名論』の原型はあったが、現行本の一部は後に編纂、修正されているという説）を紹介、批評したうえで、自身の真撰説を提示している。また、許抗生『僧肇評伝』（南京大学出版社、二〇一一年）、二六～四〇頁を参照。許氏は、やはり数名の学者の説を紹介、批評したうえで、許氏自身は折衷説を提示している。

（45）『般若無知論』（『肇論』所収）、「夫有所知、則有所不知。以聖心無知、故無所不知。不知之知、乃曰一切知」（大正四五、一五三上二七～二八）を参照。

（46）この一節については、とくに、鎌田茂雄『中国仏教史』第二巻（東京大学出版会、一九八三年）、一四九～一八二頁を参照。また、今井宇三郎「本無義の源流」（『漢文学会報』一六、一九五五年、二四～二九頁）、同、「六家七宗論」（『日本中国学会報』七、一九五五年）、横超慧日「魏晋時代の般若思想」（『中国仏教研究　第二』〔法藏館、一九七一年。初出は一九六〇年〕、一六二～一七六頁）、蜂屋邦夫「心無義説小論」（『紀要　比較文化研究』九、一九六九年、四一～五六頁）、木村清孝「『本無義』考―その思想的背景をめぐって」（『奥田慈応先生喜寿記念　仏教思想論集』〔平楽寺書店、一九七六年〕、六二九～六三八頁）、林伝芳「『本無義』考」（『印度学仏教学研究』二五―二、一九七七年、二四二～二四五頁）、蜂屋邦夫「空と老荘思想の無」（『仏性思想7　空　下』〔平楽寺書店、一九八二年〕、六四三～六六七頁）、森三樹三郎「中国における空についての論義」（『仏性思想7　空　下』〔前掲〕、八五五～八八〇頁）、松村巧「無と空」（『岩波講座　東洋思想　第14巻　中国宗教思想2』〔岩波書店、一九九〇年〕、九八～一一二頁）、湯用彤『漢魏両晋南北朝佛教史』（北京大学出版社、一九九七年。初版は一九三八年、重印は一九五五年）「第九章　釈道安時代之般若学」（一六三～一九三頁）を参照。

なお、横超氏は「魏晋時代の般若思想」の末尾で、中国の学者の研究を紹介している。それは、湯用彤『魏晋玄学論稿』「魏晋玄学流別略論」（『湯用彤学術論文集』〔中華書局、一九八三年。初出は一九五七年〕、二三三～二四四頁）、侯外廬・趙紀彬・杜国庠・邱漢生『中国仏教通史』第三巻（人民出版社、一九五七年）第十章「佛学与魏晋玄学的合流」（四〇四～四六五頁）である。湯氏は、王弼の貴無論は、本無義に相当し（二三五頁）、向秀、郭象

の独化・安分は、支道林の即色義に相当する（二三七頁）ことを指摘し、心無義についてはそのような指摘はしていない。侯氏その他は、「道安の本無義は、王弼・何晏の貴無の玄学の般若学のなかでの理論的延長であり、支愍（敏）度の心無義は、裴頠の崇有論の般若学のなかでの理論的発揮であり、支道林の即色（テキストの「心無」は「即色」の誤字であろう）義は向秀・郭象の冥内遊外の玄学の般若学のなかでの批判的発展である」（四四三頁）と述べている。また、蜂屋邦夫「心無義説小論」には、「支説は、必ずしも、崇有的な傾向と一致しない……竺法温の心無義は、確かに……崇有的傾向を持つ……心無義は、万物の有を認めつつも、結局は、心の活動を停止することによって色想を超越できるとする――その限りでは唯心的でさえある――主観論を志向している」（四八頁）とあり、支愍度の心無義と裴頠の崇有論との対応については批判している。

さらに、吉蔵に力点を置いた研究としては、平井俊榮「僧肇の三家批判と吉蔵評釈の是非」（『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派』〈春秋社、一九七六年〉、一二一～一三〇頁）、奥野光賢「僧肇の三種異説批判と吉蔵の評釈について」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一八、一九八六年）、晴山俊英「六家七宗研究序説」（『駒澤大学仏教学部論集』二二、一九九一年、三四七～三五八頁）などを参照。

(47) 元康『肇論疏』巻上、「梁朝釈宝唱作続法論一百六十巻云、宋荘厳寺釈曇済、作六家七宗論。論有六家。分成七宗。第一本無宗、第二本無異宗、第三即色宗、第四識含宗、第五幻化宗、第六心無宗、第七縁会宗。本有六家。第一家分為二宗、故成七宗也」（大正四五、一六三上一五～二〇）を参照。

(48) 慧達『肇論疏』巻上、「第一解心無者、竺法温法師心無論云、夫有、有形者也。無、無像者也。有像不可言無。無形不可言有。而経秤色無者、但内正其心、不空外色。但内停其心、令不想外色、即色想廃矣」（『新纂大日本続蔵経』五四、五九上二四～中三）、吉蔵『中観論疏』巻第二、「第三温法師用心無義。心無者、無心於万物、万物未嘗無」（大正四二、二九上二五～二六）、元康『肇論疏』巻上、「心無者、破晋朝支愍度心無義也」（大正四五、一七一中二一～二三）をそれぞれ参照。

(49) 『高僧伝』巻第五、「時沙門道恒頗有才力、常執心無義、大行荊土」（大正五〇、三五四下一三～一四）を参照。

(50) 『世説新語』下之下、仮譎第二十七、「愍度道人始欲過江、与一傖道人為侶、謀曰、用旧義往江東、恐不辦得食。

便共立心無義。既而此道人不成渡、愍度果講義積年。後有傖人来。先道人寄語云、為我致意愍度。無義那可立。治此計権救饑爾。無為遂負如来也」を参照。

(51) 劉孝標の注には、「而無義者曰、種智之体、豁如太虚。虚而能知、無而能応。居宗至極、其唯無乎」とある。

(52) 横超慧日「魏晋時代の般若思想」（前掲書、一六八頁）の解釈を参照。

(53) 慧達『肇論疏』巻上、「第二解即色者、支道琳法師即色論云、吾以為即色是空。非色滅空。此斯言至矣」（『新纂大日本続蔵経』五四、五九中三～五）、元康『肇論疏』巻上、「第二破晋朝支道林即色遊玄義也。今尋林法師即色論、無有此語。然林法師集、別有妙観章。云、夫色之性也、不自有色。色不自色。雖色而空。今之所引、正此引文也」（大正四五、一七一下一三～一七）を参照。

(54) 『中観論疏』巻第二、「第二即色義。但即色有二家。一者関内即色義。明即色是空者、此明色無自性。故言即色是空、不言即色是本性空也。此義為肇公所呵。肇公云、此乃悟色而不自色。未領色非色也。次支道林著即色遊玄論、明即色是空。故言即色遊玄論。此猶是不壊仮名、而説実相。与安師本性空故無異也」（大正四二、二九上一八～二五）を参照。

(55) 支遁の生涯についての以下の記述は、主に『高僧伝』巻第四（大正五〇、三四八中八～三四九下一九）に掲載されている支遁の伝記に基づく。

(56) 慧達『肇論疏』巻上、「第三解本無者、弥天釈道安法師本無論云、明本無者、秤如来興世以本無弘教。故方等深経皆云、五陰本無。本無之論由来尚矣。須得彼義、為是本無。明如来興世只以本無化物。若能苟解無本、即思異息矣。但不能悟諸法本来是無。所以名本無為真、末有為俗耳」（『新纂大日本続蔵経』五四、五九中八～一三）、元康『肇論疏』巻上、「第三破晋朝竺法汰本無義也」（大正四五、一七一下二五）を参照。

(57) 『高僧伝』巻第五、「時沙門道恒頗有才力、常執心無義、大行荊土。汰曰、此是邪説。応須破之。乃大集名僧、令弟子曇一難之。拠経引理、析駮紛紜。恒仗其口辯、不肯受屈。日色既暮、明旦更集。慧遠就席、設難数番、関責鋒起。恒自覚義途差異、神色微動、麈尾扣案、未即有答。遠曰、不疾而速、杼軸何為。座者皆笑矣。心無之義於此而息」（大正五〇、三五四下一三～二〇）、同、「汰所著義疏、并与郄超書、論本無義、皆行於世」（同前、三五五上一

五〜一六）を参照。前者の『高僧伝』と類似の記述が、元康『肇論疏』巻上にも見られる。「心無者、破晋朝支愍度心無義也。世説注云、愍度欲過江、与一傖道人為侶、謀曰、若用旧義往江東、恐不辨（辦の誤り）得食、便立心無義。既此道人不成度江。愍果講此義。後有傖人来。先道人語云、為我致意。愍度心無義那可立。此法権救飢耳。無為遂負如来也。従是以後此義大行。高僧伝云、沙門道恒頗有才力、常執心無義、大行荊土。竺法汰曰、此是邪説、応須破之。乃大集名僧、令弟子曇一難之。拠経引理、折駁紛紜。恒仗其口辨、不肯受屈。日色既暮、明旦更集。慧遠就席攻数番、問責鋒起。恒自覚義途差異、神色漸動、麈尾扣案、未即有答。遠曰、不疾而速。杼軸何為。坐者皆笑。心無之義、於是而息」（大正四五、一七一中二一〜下七）を参照。

(58)『中観論疏』巻第二、「次琛法師云、本無者、未有色法先有於無、故従無出有。即無在有先、有在無後、故称本無」（大正四二、二九上一二〜一四）を参照。

(59) 引用の『経』については、『放光般若経』巻第二十、諸法等品、「不動於等覚法、為諸法立処」（大正八、一四〇下一五）を参照。

(60)『涅槃無名論』（『肇論』所収）、「論末章云、諸家通第一義諦、皆云廓然空寂、無有聖人。吾常以為太甚径庭、不近人情。若無聖人、知無者誰」（大正四五、一五七中一四〜一六）を参照。

(61)『涅槃無名論』（『肇論』所収）、「有名曰、夫名号不虚生、称謂不自起。経称有余涅槃、無余涅槃者、蓋是返本之真名、神道之妙称者也」（同前、一五八上四〜六）を参照。

(62)『涅槃無名論』（『肇論』所収）、「斯蓋是鏡像之所帰、絶称之幽宅也。而曰有余、無余者、良是出処之異号、応物之仮名耳」（同前、一五七下二〜四）を参照。

(63)『涅槃無名論』（『肇論』所収）、「然則有無絶於内、称謂淪於外、視聴之所不暨、四空之所昏昧、恬焉而夷、怕焉而泰」（同前、一五七下二七〜二八）を参照。

(64) 道生の生涯についての、以下の記述は主に、『出三蔵記集』巻第十五（大正五五、一一〇下一〇〜一一一中六）、『高僧伝』巻第七（大正五〇、三六六中一三〜三六七上一二）に掲載されている道生の伝記に基づく。また、慧琳撰「龍光寺竺道生法師誄」（『広弘明集』巻第二十三、大正五二、二六五下一四〜二六六中一二）がある。

(65) 生没年については、諸説がある。

(66) 生没年不詳。Saṃghadeva. 前秦の建元年間（三六五～三八四）に長安に来た。『阿毘曇八犍度論』、『阿毘曇心論』、『三法度論』などのアビダルマ論書を漢訳した。

(67) 『喩疑』の著者については、『出三蔵記集』では慧叡（『高僧伝』巻第七、「叡以宋元嘉中卒。春秋八十有五矣」〔大正五〇、三六七中一七〕を参照。ちなみに、元嘉年間は、四二四～四五三）とされているが、慧叡と僧叡（『高僧伝』巻第六、「春秋六十七矣」〔同前、三六四中二一〕を参照）が同一人物であるという横超慧日説が日本では有力である。しかし、中国では、慧叡と僧叡は別な人物であるとしたうえで、『喩疑』の著者は僧叡であるとする説が有力である。つまり、『出三蔵記集』の著者、僧祐が『喩疑』の著者を誤って慧叡としたという推定である。横超慧日「僧叡と慧叡は同人なり」（『中国仏教の研究　第二』〔法藏館、一九七一年。初出は『東方学報・東京』一三―二、一九四二年〕、一一九～一四四頁）、涂艶秋「鳩摩羅什門下由『空』到『有』的轉變」（『漢学研究』第十八巻第二期、二〇〇〇年）、徐文明「僧叡慧叡非一人辨」（『中国仏教哲学』〔宗教文化出版社、二〇〇八年〕、一八一～一九三頁）を参照。

(68) 『北本涅槃経』巻第五、如来性品、「又解脱者、名曰虚寂、無有不定。不定者、如一闡提究竟不移、犯重禁者、不成仏道、無有是処。何以故。是人若於仏正法中、心得浄信、爾時即便滅一闡提。若復得作優婆塞者、亦得断滅於一闡提。犯重禁者、滅此罪已、則得成仏。是故若言畢定不移不成仏道、無有是処」（大正一二、三九三中四～一〇）を参照。

(69) 『大般涅槃経玄義』巻上、「一竺道生。時人呼為涅槃聖」（大正三八、二上四～五）を参照。

(70) 『名僧伝抄』巻第一、「宋尋陽廬山西寺道生十」（『新纂大日本続蔵経』七七、三四七中一）を参照。

(71) 『涅槃経玄義文句』巻第二、「宋主驚歎、発使迎生。旋至都城、披経本、略叙疏義、五十余紙。其義宏深、其文精邃。唯釈盤根錯節難解之文、於此経大宗開奥蔵。自後講者、称為関中疏」（『新纂大日本続蔵経』三六、四〇中一～四）を参照。

(72) 道生の理については、拙稿「『大般涅槃経集解』における道生注」（『日本仏教文化研究論集』五、一九八五年）、

拙著『中国法華思想の研究』(春秋社、一九九四年)、八七～一一五頁を参照。また、荒牧典俊「中国における仏教受容――〈理〉の一大変」(大阪大学『日本語・日本文化研究論集』四、一九八八年)、伊藤隆寿「竺道生の思想と〝理の哲学〟」(『中国仏教の批判的研究』〔大蔵出版、一九九二年〕、一八五～二三二頁)、溝口雄三「中国における理気論の成立」(『世界像の形成』〔東京大学出版会、一九九四年〕、七七～一三〇頁)、垣内智之「竺道生における理の概念と悟り」(『日本中国学会報』四八、一九九六年、一〇四～一一八頁)を参照。

(73) 吉蔵『法華義疏』巻第四、「昔竺道生著善不受報論、明一毫之善並皆成仏、不受生死之報」(大正三四、五〇五上一九～二一)を参照。史経鵬『従法身至仏性—廬山慧遠与道生思想研究』(前掲、三一一～三二二頁)は、「善不受報」に二つの意味を区別している。第一に「善」は「世善」を意味し、「報」は「究竟の果報、仏果」を意味するとする。つまり世俗の善は、人天の果報を受けるだけで、仏果を受けないという意味であると解釈する。第二に「善」は「本善」(理に順ずる善)を意味し、「報」は前と同様に「究竟の果報」を意味するとする。つまり理に準ずる本善といっても、仏性＝理とは相違するので、本善は仏果を受けないという意味であると解釈する。

(74) 慧達『肇論疏』巻上、「次就大乗明三位不同也。初獲無生者、肇師執小頓悟。七地始悟無生」(『新纂大日本続蔵経』五四、五四中一〇～一二)、同、「第二小頓悟者、支道琳師云、七地始見無生。弥天釈道安師云、大乗初無漏恵称摩訶波若。即是七地。遠師云、二乗未得無有。始於七地方能得也。埵法師云、三界諸結、七地初得無生。一時頓断、為菩薩見諦也。肇法師亦同小頓悟義。何者、即二諦是用、無二為体。二諦是筌、不二為之中。而六地以還、有無不並、無二之理。心未全一、故未悟理也。若七地以上、有無双渉。始名理悟。釈論第四十九巻云、捨有二種。一捨結行施。二捨結得道。此以捨結為捨、与第二捨結作因縁。至七地乃能捨結、中代名徳。執小頓悟者、執此文」(同前、五五中一八～下四)を参照。

(75) 慧達『肇論疏』巻上、「唯竺道生執大頓悟云、無量三乗有因三乗」(同前、五四中一九～二〇)、同、「第一竺道生法師大頓悟云、夫秤頓者、明理不可分。悟語照極。以不二之悟、荷(符の誤り)不分之理。理智恵釈、謂之頓悟。見解名悟、聞解名信。信解非真、悟発信謝。理数自然、如菓就自零。悟不自生、必籍信漸。用信偽惑、悟以断結。悟境停照、信成万品。故十地四果盖是聖人提理」(同前、五五中七～一二)を参照。

（76）『妙法蓮花経疏』巻上、「平等者、謂理無異趣、同帰一極也」（『新纂大日本続蔵経』二七、一下一～二）、「理唯一極」（同前、四中二三）、「但理中無三、唯妙一而已」（同前、五上一）、「明理無二極」（同前、五中二二）、「理必無二、如来道一。物乖謂三。三出物情。理則常一」（同前、一〇中一一～一二）、「理無異味」（同前、一〇下四）を参照。

（77）『広弘明集』巻第十八、「釈氏之論、聖道雖遠、積学能至。累尽鑒生、不（底本の「方」を、元本、明本によって「不」に改める）方応漸悟。孔氏之論、聖道既妙、雖顔殆庶、体無鑒周、理帰一極。有新論道士以為、寂鑒微妙、不容階級。積学無限、何為自絶。今去釈氏之漸悟、而取其能至。去孔氏之殆庶、而取其一極。一極異漸悟、能至非殆庶。故理之所去、雖合各取、然其離孔釈矣。余謂二談救物之言。道家之唱得意之説、敢以折中」（大正五二、二二四下二九～二二五上八）を参照。

（78）道生の機と感応思想については、拙著『中国法華思想の研究』（前掲）、七九～八六頁を参照。

（79）『妙法蓮花経疏』巻上、「蒼生機感不一」（『新纂大日本続蔵経』二七、一中一七～一八）を参照。

（80）『妙法蓮花経疏』巻上、「時者、物機感聖、聖能垂応。凡聖道交、不失良機。謂之一時」（同前、二上一～三）を参照。

（81）『妙法蓮花経疏』巻上、「始於道樹、終于泥曰、凡説四種法輪。一者善浄法輪。謂始説一善、乃至四空、令去三塗之穢、故謂之浄。二者方便法輪。謂以無漏道品、得二涅槃。謂之方便。三者真実法輪。謂破三之偽、成一之美。謂之真実。四者無余法輪。斯則会帰之談、乃説常住妙旨。謂無余也」（同前、一中一九～二四）を参照。

（82）『高僧伝』巻第七、「迺立善不受報・頓悟成仏。又著二諦論・仏性当有論・法身無色論・仏無浄土論・応有縁論等」（大正五〇、三六六下一七～一九）を参照。

（83）『荘子』外物篇、「言者所以在意、得意而忘言」、同、「荃者、所以在魚、得魚而忘荃。蹄者、所以在免、得免而忘蹄」を参照。

（84）横超慧日「中国南北朝時代の仏教学風」（『中国仏教の研究　第一』〔法藏館、一九五八年。初出は一九五一年〕、二七八～二八二頁）を参照。

(85) 僧稠の伝記については、『続高僧伝』巻第十六（大正五〇、五五三中二五～五五五中二四）を参照。
(86) 僧実の伝記については、『続高僧伝』巻第十六（同前、五五七下一三～五五八上二八）を参照。
(87)『摩訶止観』巻第一上、「南岳事慧文禅師。当斉高之世、独歩河淮。法門非世所知、履地戴天、莫知高厚。文師用心、一依釈論。論是龍樹所説。付法蔵中第十三師」（大正四六、一中二一～二五）を参照。
(88) 慧思の『法華経安楽行義』を参照。拙稿「慧思『法華経安楽行義』の研究（1）」、「慧思『法華経安楽行義』の研究（2）」（拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』〔大蔵出版、二〇一二年。初出は二〇〇四年〕、一〇七～一六三頁）を参照。
(89) 最近の研究として、船山徹『東アジア仏教の生活規則 梵網経 最古の形と発展の歴史』（臨川書店、二〇一七年）を参照。

参考文献（ここでは単行本を取りあげる。論文については、注記を参照されたい）

湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』北京大学出版社、一九九七年（初版：商務印書館、一九三八年）
塚本善隆編『肇論研究』法藏館、一九五四年初出、一九七二年
横超慧日『中国仏教の研究　第一』法藏館、一九五八年
木村英一編『慧遠研究　遺文篇』創文社、一九六〇年
木村英一編『慧遠研究　研究篇』創文社、一九六二年
野上俊静他『仏教史概説　中国篇』平楽寺書店、一九六八年
道端良秀『改訂新版中国仏教史』法藏館、一九六九年
横超慧日編『北魏仏教の研究』平楽寺書店、一九七〇年
森三樹三郎『上古より漢代に至る性命観の展開』創文社、一九七一年
塚本善隆『塚本善隆著作集　第二巻　北朝仏教史研究』大東出版社、一九七四年
藤堂恭俊・塩入良道『アジア仏教史中国編Ⅰ　漢民族の仏教』佼成出版社、一九七五年

塚本善隆『中国仏教通史』第一巻、春秋社、一九七九年（初版は鈴木学術財団、一九六八年）
ケネス・チェン『仏教と中国社会』金花社、一九八一年
鎌田茂雄『中国仏教史』第二巻～第四巻、東京大学出版会、一九八三～一九九〇年
玉城康四郎・竹村牧男他『世界宗教史叢書８・仏教史Ⅱ』山川出版社、一九八三年
吉川忠夫『六朝精神史研究』同朋舎出版、一九八四年
中島隆蔵『六朝思想の研究―士大夫と仏教思想―』平楽寺書店、一九八五年
任継愈主編『中国仏教史』第三巻、中国社会科学出版社、一九八八年（日本語訳：丘山新・小川隆他訳『定本　中国仏教史Ⅲ』柏書房、一九九四年）
諏訪義純『中国南朝仏教史の研究』法藏館、一九九七年
荒牧典俊編『北朝隋唐　中国仏教思想史』法藏館、二〇〇〇年
福永光司『魏晋思想史研究』岩波書店、二〇〇五年
方立天『方立天著作集第1巻　魏晋南北朝仏教』中国人民大学出版社、二〇〇六年
木村宣彰『中国仏教思想研究』法藏館、二〇〇九年
潘桂明『中国仏教思想史稿』第一巻（上、下）、江蘇人民出版社、二〇〇九年

第一部　法華経疏の研究

第一章　『法華経』の中国的展開

一　はじめに

中国における『法華経』思想の受容と展開について考察するが、扱う時代は南北朝、隋唐を主とする。はじめに中国法華経疏に見られる『法華経』の思想的受容の特徴を考察し、次に、『法華経』の一部である『観音経』に基づく観音信仰や、『法華経』信仰の現世利益を説く応験譚に見られる『法華経』の民衆的信仰について論じる。

二　法華経疏に見られる中国の法華経思想の受容

(一)　『法華経』の中国語訳

『法華経』については「六訳三存」と言われてきたが、塩田義遜氏の考証があり、中国において漢訳されたのは、完本としては次の三回を数えるのみであるという。[1]　第一には西晋の竺法護（生年およそ二三〇年代、七十八歳で死去）[2]の『正法華経』十巻（二八六年訳）である。第二には姚秦の鳩摩羅什（三四四〜四一三、あるいは三五〇〜四〇九）の

『妙法蓮華経』七巻、あるいは八巻（四〇六年訳）である。[3]第三には隋の闍那崛多（五二三～六〇五）と達摩笈多（?～六一九）の共訳の『添品妙法蓮華経』七巻（六〇一年訳）である。『添品妙法蓮華経』は、鳩摩羅什訳の補訂版である。

『正法華経』は、訳文が難解であること、そしてより根本的な理由としては、当時の仏教学の中心が玄学と類似性のある般若教学であったために、東晋時代の竺道潜（二八六～三七四）の講経を忘れるべきではないが、それほど仏教界の注目を喚起することはなかった。これに対して、『妙法蓮華経』はその教判形成の基準となりうる開三顕一や、一切衆生の成仏を高く掲げる理想がようやく時代の脚光を浴び、多くの人によって信仰、研究された。後に紹介する中国の多くの注釈書も鳩摩羅什の訳本を対象としたものである。『添品妙法蓮華経』は『妙法蓮華経』に欠落している部分を補ったものであるが、後々まで鳩摩羅什訳が読誦された。もっとも現行の『法華経』には、鳩摩羅什訳に含まれていなかった提婆達多品などが編入されている。[4]

失訳経典『薩曇芬陀利経』は、見宝塔品と提婆達多品の内容に相当するが、中身はかなり簡素なものであり、その成立時期については提婆達多品の成立との関連で興味深いが、結論は出ていない。[5]

(二)　中国における法華経疏

中国の現存する法華経疏を挙げると、まず現存する最古のものとして、道生（三五五?～四三四）の『妙法蓮花経疏』がある。道生は鳩摩羅什の門下で、闡提成仏説や頓悟説など[6]によって、その独創的かつ透徹した仏教理解を高く評価された人物である。道生は鳩摩羅什の『法華経』の講義の記録をもとに、この注釈書を著わしたと、自ら述べている。[7]

敦煌で発見された断片的な法華経疏を除けば、道生の法華経疏の次に古い法華経疏は光宅寺法雲（四六七〜五二九）の『法華義記』である。『法華義記』は、開善寺智蔵（四五八〜五二二）や荘厳寺僧旻（四六七〜五二七）とともに梁の三大法師と呼ばれた法雲の『法華経』講義を弟子が筆録したものである。嘉祥大師吉蔵（五四九〜六二三）、天台大師智顗（五三八〜五九七）は、彼ら以前の南北朝時代において法雲の法華学が傑出した地位を占めるものであったことを認め、法雲の法華学の影響を深く受けながらも、『法華経』が『涅槃経』よりも劣ると考えた法雲を厳しく批判することによって、彼ら自身の法華学を築いていった。

次に、智顗には、名・体・宗・用・教の五重玄義の視点から『法華経』の思想を総合的に解釈した『法華玄義』のほかに、『法華経』の随文釈義である『法華文句』があるが、実はこの二著は智顗の親撰ではなく、弟子の章安大師灌頂（五六一〜六三二）が智顗の講説を筆録し、後にそれを整理して完成したものである。とくに『法華文句』の成立に関しては、吉蔵の『法華玄論』、『法華義疏』の参照の程度が著しい。智顗は決して『法華経』至上主義者ではないが、確かに『法華経』を中心とする教判を確立した。

次に、三論学派の大成者である吉蔵には、『法華玄論』、『法華義疏』、『法華遊意』、『法華統略』があり、最も多くの法華経疏を著わしている。世親の『法華論』に対して、『法華論疏』も著わした。吉蔵は、大乗経典はすべて道を顕わすことにおいて平等であるとする立場に立って、法華経疏を著わした。

最後に、法相宗の慈恩大師基（六三二〜六八二）には、三乗方便・一乗真実という従来の『法華経』解釈の立場とまったく異なる三乗真実・一乗方便というインドの唯識思想の立場から『法華経』を解釈した『法華玄賛』がある。

これらの人々はいずれも中国仏教史上著名な仏教徒であり、それぞれの宗教的、学問的立場から『法華経』の研

究に取り組んだ。八世紀以降になると、上に掲げた法華経疏のさらなる注釈書、すなわち末注が著わされるようになる。たとえば、湛然（七一一〜七八二）には、『法華玄義釈籤』、『法華文句記』があり、また末注ではないが『法華五百問論』がある。『法華玄賛』にも、慧沼（六五〇〜七一四）の『法華玄賛義決』など、いくつかの末注が著わされた。なお、時代は下るが、禅宗の戒環（?〜一一二八〜?）が『法華経要解』を著わした。[8] 智旭（一五九九〜一六五五）は『法華経会義』を著わした。[9]

(三)　中国における『法華経』の思想的受容

『法華経』の中心思想は、「一仏乗の思想」、「久遠の釈尊の思想」、「地涌の菩薩の思想」の三種の思想から捉えられると考えるが、それぞれの思想が中国の法華経疏においてどのように解釈されたかについて考察する。

1　『法華経』の「一仏乗の思想」をめぐって

はじめに、『法華経』方便品第二に、一切衆生を平等に成仏させることが、釈尊がこの娑婆世界に出現した唯一の重大な目的（「一大事因縁」）であると説くことが、「一仏乗の思想」である。この思想の中には、衆生が平等に成仏できるという点と、救済者としての釈尊の存在を重要視するという点との二点が示されているが、以下に四つの項を設けて、中国における「一仏乗の思想」の受容について考察する。

(1)　教判思想の基準

大乗、小乗の経論がほぼ同時期に、しかも無秩序に伝来した中国では、教判思想は中国仏教の大きな特色の一つ

となり、五世紀、主だった大乗経典が漢訳され終わった頃から盛んになった。具体的には、鳩摩羅什の弟子のなかから、原初的な教判思想が生まれたが、その際、『法華経』方便品の開三顕一の思想、つまり声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の三乗の存在は衆生の機根を成熟させるために暫定的に説かれた方便であり、真実には一仏乗しか存在しないという思想が基準とされた。たとえば、南北朝時代にとくに南地において有力であった慧観（生没年不詳）の頓漸五時教判を紹介しよう。[10]

まず、仏の教えには大きく分けると頓教と漸教との二種類がある。前者は仏の悟りをストレートに説いた『華厳経』が相当する。後者は、『華厳経』を理解できない衆生のために、浅い教えから深い教えへと段階的に説き進められたもので、三乗別教（『阿含経』などの小乗仏教）・三乗通教（『大品般若経』）・抑揚教（『維摩経』、『思益梵天所問経』）・同帰教（『法華経』）・常住教（『涅槃経』）の五種の教に分類される。この教判では、『法華経』は、頓教の『華厳経』や漸教中最高の地位に置かれた『涅槃経』の下位に置かれたが、漸教の中の三乗別教（声聞には四諦が説かれ、縁覚には十二因縁が説かれ、菩薩には六波羅蜜が説かれるように、修行の因も、それによって得られる果もそれぞれ別である教え）、三乗通教（三乗の人に共通な教え）、同帰教（三乗の人の区別なく、すべてが成仏という一果に同じく帰着する教え）は『法華経』の方便品の開三顕一の思想に基づいて考案されたものである。中国の教判を形成した人は『法華経』の開三顕一を基準に教判思想を形成したのである。三乗から一乗へという図式だけでは十分に釈尊一代の教化を整理しきれないときには、中国の『法華経』の注釈家は、信解品の長者窮子の譬喩を教判的視点から解釈することによって、より詳しい整理を試みた。

この頓漸五時教判は、『法華経』の価値を低く見たので、吉蔵や智顗によって厳しく批判されたが、吉蔵や智顗においても、開三顕一が彼らの教判思想に影響を与えた点は変わらなかったのである。要するに、『法華経』の第

一の中心思想である一仏乗の思想は、中国においては教判形成の基準を提供するものとして受容され、『法華経』の第二、第三の中心思想に対する関心とは比較にならないほどの関心を引いたといえるであろう。

(2)　開三顕一と法相宗の特殊な解釈

中国においては、開三顕一が『法華経』の中心思想の一つとして捉えられたが、法相宗では、五性各別思想（衆生には声聞定性・縁覚定性・菩薩定性・不定性・無性の五種の差別があり、第一・第二・第五の種性は成仏できないとされる）の立場から、『法華経』は、不定性のものを、声聞・縁覚の方向ではなく、菩薩の方向に導くために、開三顕一を説いたにすぎず、より大きな枠組みのもとでは、かえって三乗が真実で、一乗が方便であると規定した。このような解釈は『法華経』の本来の思想を無視したものともいえるが、見方を換えれば法相宗は『法華経』とは異なる解釈システムを作ったということであろう。

このような問題は、日本において、最澄（七六七～八二二）と徳一（生没年不詳）の間における三一権実論争（三乗と一乗のいずれが真実で、いずれが方便であるかという問題をめぐる論争）として継承されたが、東アジア仏教世界では、一乗真実の立場が歴史的に勝利したといえよう。

(3)　智顗の種熟脱の三益

一仏乗の思想には、衆生の平等な成仏ばかりではなく、釈尊の救済者としての存在の重視という面もあることをすでに指摘したが、これは『法華経』と『涅槃経』の成仏論の相違とも関連している。『涅槃経』で初めて確立する仏性という用語は、『涅槃経』以前の成立である『法華経』には出てこない。『涅槃経』は、「一切衆生にはすべ

て仏性がある」[11]と主張し、すべての衆生に内在する仏性によって、衆生の成仏を根拠づけた。これに対して、『法華経』の場合は、「釈尊は自分たちを成仏させるために、この娑婆世界に出現し、それを釈尊の唯一の重大な仕事としている」[12]という主張をなし、釈尊と衆生との深い宗教的絆に焦点をあわせている。

この釈尊と衆生との宗教的絆への注目は、智顗の下種益・熟益・脱益の三益という概念に見られる。これは植物の種子を蒔き、成熟させ、収穫することを意味し、具体的な意味としては、下種益は、釈尊が衆生とはじめて結縁すること、つまり宗教的絆を結ぶことであり、熟益は、衆生の機根を成熟させることであり、脱益は、衆生を解脱、成仏させることである。[13]智顗は、化城喩品に説かれる大通智勝仏の物語が、化導の始終・不始終を説くものと捉え、[14]釈尊が衆生に与える三種の利益として、下種益・熟益・脱益を考えたのである。

(4)　『法華経』における仏性の説・不説

『涅槃経』の中心的な思想は、仏身（法身）常住と仏性の普遍性である。この『涅槃経』の中心思想は、『法華経』の中心思想である久遠の釈尊の思想と一仏乗の思想にそれぞれ近似している。しかし、直接的な表現についていえば、『法華経』には『涅槃経』ほどの仏身常住に関する端的な表現はないし、仏性という用語も『法華経』には見られない。そこで、南北朝時代には、『法華経』には『涅槃経』に説かれる仏性と仏身常住が説かれていないとする評価が一般的であった。[15]これに対して、隋の三大法師といわれる浄影寺慧遠（五二三～五九二）、智顗、吉蔵は、『法華経』にも原理的に仏性が説かれていることを熱心に論証しようとした。[16]

2　『法華経』の久遠の釈尊の思想をめぐって

第二の「久遠の釈尊の思想」は、『法華経』如来寿量品第十六に説かれる。寿量品の内容は、釈尊の仏としての寿命が長遠であること[17]、それにもかかわらず「方便現涅槃[18]」（巧みな手段として仮に涅槃に入る姿を示すこと）に基づいて『法華経』を説いた後に涅槃に入ること、深い信仰を持つ者は久遠の釈尊が眼前に出現する姿を見ることができることの三点にまとめることができる[19]。

『法華経』の第二の久遠の釈尊の思想に対する中国の関心は比較的稀薄であったといえる。というのは、たとえば、上に紹介した五時教判において、『涅槃経』が第五時常住教と規定され、『涅槃経』こそが真の仏の永遠性を説く経典であると評価されたからである。つまり、『法華経』の第一の特色は開三顕一にあると見られ、仏の永遠性については、『涅槃経』の最も得意とする思想と見なされたのである。ただし、五時教判において、『法華経』に説かれる釈尊が無常の存在であるという考えは、後に厳しく批判された。

いわゆる久遠の釈尊の永遠性についての解釈を歴史的に振り返ると、まず鳩摩羅什の弟子の僧叡によれば、寿量品の仏は永遠・無限の寿命を象徴したものと解釈された。これは、五百塵点劫の譬喩によって、如来の寿命の永遠性を象徴的に示したと解釈したのである[20]。

ところが、法雲は五時教判の立場から、これとまったく反対の解釈をした。法雲の『法華義記』によれば[21]、『法華経』に明かす仏の寿命は、『法華経』以前に説かれる釈尊の一般的な寿命である八十歳や、『首楞厳三昧経』に説かれる七百阿僧祇劫よりも長遠であり、その理由として、衆生を救済するために、神通力によって寿命を延長したと説明した。したがって、『法華経』の寿命長遠も『涅槃経』に明かされる真の仏身の永遠性に比較すれば、単に

相対的な長遠にとどまり、なお無常の存在であると結論づけたのであった。
このような法雲に代表される『法華経』の仏身無常説に対して、浄影寺慧遠、智顗、吉蔵は『法華経』の久遠の釈尊は永遠常住であることを熱心に論証しようとした。(22)

3　『法華経』の地涌の菩薩の思想をめぐって

第三の「地涌の菩薩の思想」は、『法華経』法師品第十、従地涌出品第十五に説かれる。地涌の菩薩は、いわゆる願生の菩薩であり、過去世においてすでに悟りを開いた偉大な菩薩が衆生に対する慈悲心のゆえに、あえて釈尊滅後の穢土悪世の娑婆世界を選んで出現すると説かれている。(23) 筆者は、この地涌の菩薩は、『法華経』の成立時点における『法華経』の制作者、信仰者の自画像として捉えることができると考える。
中国においては、地涌の菩薩は経典に登場する神話的人物と捉えられたためか、歴史的世界に現実に出現する菩薩とは解釈されなかった。(24) この点は、弥勒の垂迹化身説において、弥勒がさまざまな形で何度も現われると捉えられたこととはだいぶ相違する。
南岳大師慧思（五一五〜五七七）の『法華経安楽行義』には、「剛強悪」の衆生に対する厳しい調伏の思想が出るが、(25) 地涌の菩薩についての主体的な解釈は見られない。また、三階教の信行（五四〇〜五九四）は、『法華経』の一仏乗の思想を具体的に実践化した常不軽菩薩の礼拝行を、自己の信仰実践（普敬）に取り入れた。きわめて興味深いが、地涌の菩薩の自覚とは直接の関係はない。(26)

4　小　結

中国においては、「一仏乗の思想」は、「開三顕一」という教判思想として、中国仏教に特徴的な教判思想の形成という問題意識に引きつけられて解釈された。また、『涅槃経』に説かれる「仏性」が『法華経』に説かれているかどうかという議論が盛んに行なわれ、衆生救済における釈尊の存在の重視は、智顗の種・熟・脱の三益の思想に反映している。「久遠の釈尊の思想」については、『涅槃経』の影に隠れて、必ずしも重視されなかったが、『法華経』に説かれる久遠の釈尊が常住であるか、無常の存在であるかという議論が盛んに行なわれた。「地涌の菩薩の思想」については、慧思や信行のように興味深い菩薩行の実践を説いた者もいたが、『法華経』弘通の主体者として地涌の菩薩の宗教的自覚を持った者は現われなかった。

三　『法華経』の民衆的信仰

『法華経』の民衆的信仰とは、法華経疏に見られるような『法華経』に対する学問的、思想的研究以外の諸活動を含むので、その範囲は広い。たとえば、『法華経』の読誦、書写、聞法、焼身供養の功徳などが思い浮かぶ。[27]ここでは、『観音経』、『法華経』の応験記、霊験記を材料として、その実態の一端に触れてみたい。

(一)　観音信仰

中国において、各種の応験記が著わされたが、その最も早い例は、観音菩薩に関するものである。観音菩薩は、

言うまでもなく、『法華経』観世音菩薩普門品第二十五（観音品）を別行した『観音経』の主人公である。応験記とは、仏・菩薩が衆生救済のためにこの世に「応」現した証「験」（証拠となるしるし）の「記」録という意味である。仏・菩薩の応現を受けた凡夫の側から言えば、仏・菩薩の信仰による功徳の体験談が記されることになる。このような体験談のなかには現代から見ると荒唐無稽なものも含まれるが、当時の庶民大衆の信仰のレベルでは、神秘的ではあっても現実に生じうるものであり、応験記の編集、流行は大いに布教の力を持ったであろうことは容易に想像できる。

観音菩薩の人気は、観音品を含む前述した三種の『法華経』の漢訳によるところが大きいが、東晋の竺難提訳『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』（『請観音経』）、北周の耶舎崛多訳『十一面観世音神呪経』などの密教系経典の翻訳や、『無量寿経』、『観無量寿仏経』などの浄土系経典において、大勢至菩薩とともに観音菩薩が阿弥陀仏の有縁の菩薩として重視されたことも一定の影響を与えたものと思われる。また、観音信仰の高まりによって、観音菩薩を主人公とする多数の偽経、たとえば『高王観世音経』、『観世音菩薩往生浄土本縁経』、『観世音三昧経』などが制作され、これらの偽経がいっそう観音信仰の隆盛に拍車をかけたようである。さらに、『観音経』、『請観音経』に関する注釈書や懺法の成立も観音信仰に影響を与えたはずである。

1　観音品の現世利益

そもそも観音品には、次のような現世利益が強調され、はじめから庶民の信仰を獲得する素地があった。(1)大火に入っても、観世音菩薩の名を心にとどめれば、火も焼くことができない。(2)大水に流されても、観世音菩薩の名を唱えれば、浅い所にたどり着く。(3)百千万億の衆生が貴金属や宝石を求めるために大海に入るとき、たとい暴風

が舟を羅刹の国に吹き飛ばそうとしても、その中の一人でも観世音菩薩の名を唱えれば、これらの人々はみな羅刹の難を脱却できる。(4)ある人が刀や杖で殺害されようとするとき、観世音菩薩の名を唱えれば、すぐにその刀や杖は折れ砕けて、脱却できる。(5)三千大千世界の夜叉や羅刹がやって来て、ある人を悩まそうとしても、その人が観世音菩薩の名を唱えるのを聞けば、これらの悪鬼はその人を悪眼で見ることさえできず、まして害を加えることはなおさらできない。(6)ある人が有罪であれ、無罪であれ、手かせ・足かせ・首かせ・くさりなどの刑具で束縛されても、観世音菩薩の名を唱えれば、すべてそれらの刑具は破壊されて、すぐに脱却できる。(7)三千大千世界に満ちる敵意ある盗賊がいて、一人の商人の中心者が多くの商人を引き連れて重宝を持って険しい道を通り過ぎるとき、その中のある人が「善男子たちよ、恐れてはならない。あなたたちよ、ひたすら観世音菩薩の名を唱えるべきである。この菩薩は畏れのない境地を衆生に与える。あなたたちよ、もし名を唱えれば、この敵意ある盗賊から脱却することができるであろう」といい、多くの商人はそれを聞いてともに声をそろえて「南無観世音菩薩」と唱えると、すぐに脱却できる。(8)愛欲・瞋恚・愚癡が多くても、観世音菩薩を心に思って尊敬すれば、それらの欲望から離れることができる。(9)男の子の欲しい女性が観世音菩薩を礼拝・供養すれば、福徳と智慧のある男の子が授けられ、女の子の欲しい女性の場合は、多くの人々に可愛がられる美しい容貌の女の子が授けられる。このなかで、(1)〜(7)の七難、(8)の三毒、(9)の男児・女児の二を合わせて、十二の功徳が説かれていることになる。[28]

2　観音菩薩の応験記

さて、観音菩薩に関連する応験記については、中国で長く散逸していた陸杲（四五九〜五三二）の『繫観世音応験記』が日本の青蓮院吉水蔵に所蔵されていることが報告され、牧田諦亮氏によってまとまった研究が公開された。[29]

陸杲『繫観世音応験記』には、傅亮（三七四～四二六）が著わした『光世音応験記』七箇条が含まれている。光世音とあるのは、言うまでもなく、竺法護訳『正法華経』では観世音菩薩ではなく、光世音菩薩と訳されたことに基づく。傅亮著の成立については、次のような事情があった。東晋の謝敷（四世紀頃）は『観世音応験伝』十数箇条を著わし、友人の傅瑗に抄本を送った。その後、謝敷の正本は逸失してしまい、傅瑗に送られた抄本も孫恩の乱（三九九年）によって散逸してしまった。しかし、それを愛読していた子の傅亮が自分の記憶を頼りに執筆したのが、『光世音応験記』七箇条である。その後、劉宋の張演（五世紀前半）は傅亮の七箇条に十箇条を付加して、『続光世音応験記』十七箇条を著わした。次いで、陸杲が「今、斉の中興元年（五〇二）を以て、敬しんで此の巻六十九条を撰し、傅・張の作に繫ぐ」として『繫観世音応験記』を著わしたのである。要するに、陸杲『繫観世音応験記』には、傅亮の手になる七箇条、張演の手になる十箇条、陸杲の手になる六十九箇条の観世音菩薩の霊験譚が含まれているのである。これらの霊験譚は、言うまでもなく、すでに紹介した観音菩薩の十二功徳と関連のあるものが多い。一話を紹介しよう。

傅亮の七箇条の第一条は、竺長舒が火事の災厄から免れた話である。彼は常日頃仏教を奉じて『光世音経』の読誦を好んでいた。ある日、隣家に火事が起こった。長舒の家は草屋であり、風下であったため、全焼を免れないと思ったが、『光世音経』を読誦すると、突然風向きが変わり、長舒の家は助かった。人々は霊妙なる応験と感じ入ったが、数名の不良少年は、風向きが変わったのは偶然であり、何の神秘的なこともないとうそぶき、乾燥した天気が続いた風の強い日を選んで、たいまつを長舒の家の屋根に投げつけた。しかし、三回試みたが三回とも失敗した。少年たちは驚いて家に帰り、翌朝、長舒の家を訪ね、前夜の一件を告白した。長舒は光世音菩薩の霊応であり、少年たちにも信仰を勧めた。同郷の人々はみなこれをことに敬ったのである。

なお、書名に観音の名は出ないが、王琰撰『冥祥記』（断片のみ。魯迅『古小説鉤沈』に収録）や唐臨撰『冥報記』三巻（永徽年中〔六五〇～六五五〕に成立）などにも観音菩薩の霊験が記されている。

3　偽経『観世音三昧経』

次に、『観音経』関連の偽経のなかから、比較的有名な『観世音三昧経』の概略を紹介する。

『観世音三昧経』は、「是の如く我れ聞きき。一時、仏は毗羅勒国の栴檀精舎の中に在り、諸菩薩衆三万人と倶なり。二千五百の羅漢、四部の衆、天龍八部は皆な来たりて雲集す」と型通りに始まる。型通りとは言っても、「毗羅勒国」は、釈聖堅訳『睒子経』に、「聞くこと是の如し。一時、仏は毘羅勒国に在りて、千二百五十の比丘、及び集いし菩薩、国王、大臣、長者、居士、清信士女の称計す可からざると、一時に会に来たる（聞如是。一時仏在毘羅勒国、与千二百五十比丘、及集菩薩、国王、大臣、長者、居士、清信士女不可称計、一時来会）」（大正三、四四〇上一七～一九）と出るだけである。[30] また、菩薩が声聞より先に列衆され、声聞（ここでは阿羅漢）の数も一般的な千二百五十人ではなく、二千五百人となっているなどの相違がある。

釈尊は三昧に入られ、何も説法されない。そこで、阿難が聴衆を代表して釈尊に質問すると、釈尊は三昧から出られて、次のように説法した。釈尊の観察によれば、三界は空無所有で、諸法は空寂であり、因縁和合によって諸法は有り、生じ、この法は説くこともできるが、説き尽くすことはできないと述べる。そのとき、観世音菩薩が説くことのできる法は無ではないし、無ではない法は説くことができると述べ、仏はその発言を肯定し、縁の合散によって諸法の生滅のあることを説く。阿難が、この仏の説法を何経と名づけるのかと質問すると、仏は『観世音三昧経』と名づけると答える。さらに、釈尊が過去世に菩薩であったとき、過去仏もまたいつもこの経を読誦してい

たこと、釈尊はいまや成仏したが、今でも読誦し続けて止めたことがないこと、釈尊の成仏はまことにこの経によるものであることを説き、さらにこの経の偉大なことをさまざまに描写する。

阿難は、どのようにこの経を修行すればよいのか、どのような応現が期待できるのかを釈尊に質問する。釈尊は、房舎を清浄にし、多くの幡蓋を懸け、散花焼香し、七日間端座して、雑念なく、『観世音三昧経』を読誦することを勧める。

そのとき、紫金色で一丈二尺の観世音菩薩が手に蓮華を持って人々の前に現われる。そして、（経の記述は必ずしも明瞭ではないが、）『観世音三昧経』を読誦する修行者に、七日の間、一日ずつ一つの事柄が起こる。はじめの四日間は順に、香、光、蓮華、天人が修行者に現われ、五日めには修行者は三昧を獲得して過去の生死を見ることができ、六日めには天宮が現われ、さらに四菩薩の説法する姿を見て、十方世界を見通すことができるようになり、ついに七日めには観世音菩薩が姿を現わし、左手で修行者の頭を撫でられ、右手で西方の無量寿国（妙楽国土）を指し示し、修行者は国土の清浄なさまを見て、煩悩、無明が消滅するという功徳が得られる。さらに、この修行者はいつの世でも観世音菩薩にお会いすることができ、また閻浮提のどのような国土も見ることができ、そればかりでなく、東方阿閦仏国の不動如来、北方鬱旦曰国、上方の香積仏国、下方の百千万国金剛諸国を見ることができる。修行者はそれを見て、六神通（神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通）、八解脱（内有色相〔＝想〕外観色背捨・内無色相外観色背捨・浄背捨身作証・虚空処背捨・識処背捨・不用処背捨・非有想非無想背捨・滅受想背捨）、無礙智を得るなどの功徳を獲得する。『観世音三昧経』を七日七夜読誦する功徳はこのように偉大であると、釈尊は説くのである。

阿難は仏をたたえ、この経を信じなければ悪道に堕ち、仏に帰依しなければ魔波旬であると述べる。仏は、『観

世音三昧経』は、安穏処、離悩患、除疑或（＝惑）、離悪道とも名づけられ、この経を読誦すれば、比丘の四重禁戒（殺生・偸盗・邪婬・妄語の四波羅夷罪＝四重罪を犯すことを禁じたもの）・五無間罪（父を殺す、母を殺す、阿羅漢を殺す、仏の身より血を出す、和合僧を破す、の五逆罪）、比丘尼の八重禁戒（四波羅夷に摩触・八事・覆蔵・随挙を加えたもの）、優婆塞・優婆夷の五逆罪などの罪もことごとく消滅すると説く。さらに、仏は、酒肉五辛、諸淫女色を断って清浄梵行を修めて、観音神呪を読誦すべきであると説いて、これの受持を勧める。

さらに、仏はこの方等経典を読誦するものこそ大菩薩であり、釈尊滅後にも、十方世界を教化することを述べる。この経を聞き、持つ者は、悪道を離れ、大水、大火、大賊などの災厄から逃れ、六神通を得たければそれを獲得し、その他さまざまな願望が実現することを保証する。

次に、阿難は釈尊に観世音菩薩について質問する。釈尊は、観世音菩薩は自分より古い正法明如来という仏であり、自分はこの仏のもとで苦行の弟子となって、この『観世音三昧経』を七日七夜読誦して、ついに成仏したのであると述べる。自分の滅後、この経を弘通するべきである。しかし、この経の出現するときには、多くの魔が起こり、比丘・比丘尼は飲酒、食肉、婚婬（異性との性的交渉）、五欲を恣にして堕落し、この経は仏説ではなく魔説であると誹謗するであろうと予言する。これらの人は千劫、万劫、人身を得ることがなく、この経を聞くことがないであろう。ただし、須陀洹果から十住の菩薩までの人たちはこの経を信じ弘通することができる、と述べる。釈尊は阿難に、この経を読誦すれば、過去の罪がしだいに消え、読誦しなければ悪道に堕ちると説く。さらに、釈尊は偈を説いて観世音菩薩をたたえてから、この経典の読誦の五つの果報を明らかにする。すなわち、(1)生死、煩悩を滅すること、(2)常に諸仏とともに生まれること、(3)弥勒仏の出現説法に出合うこと、(4)四悪道に堕ちないこと、(5)常に浄妙国土に生まれることである。また、成仏できない五種の者、つまり、悪行盛んな辺地の国王、旃陀羅、破

戒の比丘・比丘尼、多婬の人、仏法を誹謗する還俗僧について説く。しかし、この経を読誦すれば、多くの罪は消滅すると説き、次に偈を説く。最後に、この経を聞いた神々は、それぞれ須陀洹道、阿羅漢、阿那含などの果報を得、人々は無上正真〔道〕を悟り、天龍鬼神、四衆はみな歓喜して、釈尊に敬礼して去って行ったと述べて終わる。

やや詳しく内容を紹介したが、牧田諦亮氏は、『観音経』の功徳の一方的な強調や、通常の疑経がやはり功徳、霊験を強く鼓吹するのと相違して、『観世音三昧経』は修行者の浄化された精神に基づく実践が要求されている点に注意している。たとえば、牧田氏は、「観世音三昧経は、従来の観音信仰の基盤が法華経普門品で、観世音菩薩の功徳威力を説くのに対して、観世音菩薩の神威力を説くのみでなく、これを信仰の土台として、自身の日常生活に対する深い反省と、たゆみない実践を強調しているところに注目すべきである。……この観世音三昧経では、行儀そのものはあまり重視せず、観世音菩薩の威力は説くものの、修行者がもっぱらその経旨を実践すべきことを説くところに意義があるのであり、端的にその功験のみを説く他の多くの疑経類とはその趣を異にするところである[31]」と指摘している。

(二)『弘賛法華伝』、『法華伝記』

経典の霊験記類で最も早い成立のものは、上記の『観音経』関係のものであるが、次に『法華経』、『華厳経』、『金剛般若経』関係のものがある。『華厳経』については、法蔵（六三七～七一四）の『華厳経伝記』五巻[32]、静法寺慧苑（生没年不詳）の『華厳経纂霊記』五巻（断片のみ）、胡幽貞の『華厳経感応伝』一巻（建中四年〔七八三〕成立）などがあり、『金剛般若経』については、孟献忠の『金剛般若経集験記』三巻（開元六年〔七一八〕成立）がある[33]。

さて本題の『法華経』については恵祥『弘賛法華伝』十巻、僧詳『法華伝記』十巻がある。[34]両書の正確な成立年代はわからず、前後関係も不明である。[35]これらは、新羅の寂撰『法華経集験記』[36]や、日本の鎮源撰『大日本国法華経験記』（長久四年〔一〇〇四〕頃成立）[37]に大きな影響を与えたようである。

『弘賛法華伝』は、図像、翻訳、講解、修観、遺身、誦持、転読、書写の八科に分類されている。ここでは、「誦持」に取りあげられる在家の王梵行について紹介しよう。[38]王梵行は幼い頃失明したが、母親が口ずから『法華経』を授けた。十三歳のとき、『法華経』一部をやっと諳んじることができるようになった。その後、『法華経』を読誦すること一万七千遍を数えた。目は見えないが、ひとりで道を往来し、織物、裁縫、執筆なども有眼の人よりもよくこなした。菜食し、妻もめとらず、七十一歳で亡くなった。遺体を草野に捨てたが、鳥獣も近づこうとせず、白骨化した。果たして、『法華経』を読誦した舌は口より一尺余も長く出て、まるで蓮華のようであり、長く朽ちなかったといわれる。[39]

『法華伝記』は、部類増減、隠顕時異、伝訳年代、支派別行、論釈不同、諸師序集、講解感応、諷誦勝利、転読滅罪、書写救苦、聴聞利益、依正供養の十二科に分類されている。「諸師序集」には、僧肇撰と伝えられる（偽作である）『法華翻経後記』が収録されている。[40]

ここでは、「書写救苦」に取りあげられる烏龍・遺龍父子のエピソードを紹介しよう。[41]書道を家業とする烏龍は道教の信徒で、仏教を嫌い、一生涯、仏教経典を書写することがなく、死に臨んでは、子供の遺龍にまで、仏経を書写することを禁じ、吐血して死んだ。その後、并州の司馬が『法華経』の熱心な信仰者であり、能筆の遺龍に『法華経』の写経を依頼したが、父の遺言をたてに拒絶する。しかし、とうとう権力者の圧力に負けて、「妙法蓮華経巻第一」から「妙法蓮華経巻第八」までの題目だけ六十四文字を書いてしまう。遺龍は父の遺言に背いたことを

悔いたが、かえって夢の中に父が現われ、遺龍の書いた六十四文字が六十四体の化仏となって地獄の苦を救ってくれた、今後は前悪を悔いて、仏経を書写することを家業とするようにと訓戒した。遺龍は夢から覚めて、涙を流して悔い、その事を司馬に報告した。聞く者はみな歓喜して、心ならずも題目を書いただけで、このような功徳があるのであるから、自ら書写したり、人に書写させたりする者の功徳は計り知れないと歎じ、『法華経』を書写することが広く行なわれたということである。

(三) 小 結

『法華経』の民衆的信仰は、『法華経』に説かれるさまざまな修行、たとえば聞法、読誦、書写、講義などの具体的な功徳の体験談を強調するものであり、経典注釈書に見られる『法華経』に対する理論的関心とは大いにその実態が相違する。中国における『法華経』の歴史的な研究にとっては、いずれも重要な研究分野である。高僧による『法華経』の思想的な研究も民衆から大いに尊敬され、『法華経』の弘通に大いに助けとなったであろうし、民衆レベルでの体験談も多くの民衆の関心を引いたはずである。観世音菩薩による現世利益はとくに人気が高く、もともと『法華経』の観世音菩薩普門品に基づくものであるので、本稿で取りあげた。

注

(1) 塩田義遜『法華教学史の研究』(地方書院、一九六〇年)は、「六訳三存三闕」の「三闕」、つまり『法華三昧経』、『薩曇芬陀利経』、『方等法華経』はいずれも竺法護訳『正法華経』の誤伝にすぎず、実体のないものであったことを指摘している。九一~一〇二頁を参照。

（2）序章の注（37）を参照。

（3）吉蔵や智顗は『法華経』を七巻といっている。吉蔵については、『法華玄論』巻第四に、「三車諍論紛綸由来久矣。了之、即一部可通。迷之、即七軸皆壅」（大正三四、三八九上一～二）とあり、『法華義疏』巻第三に、「故文雖七軸、宗帰一乗」（同前、四八二中二〇）とあり、『法華遊意』に、「此経文雖有七軸、義有二章」（同前、六三三中二一～二二）、「此経文雖七軸、宗帰一乗」（同前、六三九下四～五）、「此経文雖七軸、宗帰大慧」（同前、六四三上二〇）などとあり、『法華統略』巻第一に、「文雖七巻二十八章、統其大帰、但明一道清浄」（『新纂大日本続蔵経』二七、四四四下一四～一五）とある通りである。ほぼ同時代の智顗の『法華玄義』巻第七上にも、「今仏霊山八年説法。胡本中事復応何窮。真丹辺鄙止聞大意。人見七巻、謂為小経。胡文浩博、何所不辨」（大正三三、七六五下二〇～二二）とあるように七巻としている。また、経録においても、『大唐内典録』、『大周刊定録』には七巻とし、『開元釈教録』、『貞元釈教録』、『至元法宝録』には八巻としている。水野弘元「戒環の法華経要解の研究」（坂本幸男編『法華経の中国的展開』（平楽寺書店、一九七二年）、三九五頁）を参照。

（4）提婆達多品については、僧祐の師、法献が于闐国、または高昌で提婆達多品の梵本を得て、永明八年（四九〇）、法意が漢訳した。後に鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』に編入された。『出三蔵記集』巻第二、「斉武皇帝時、先師献正遊西域、於于闐国、得観世音懺悔呪胡本、還京都、請瓦官禅房三蔵法師法意共訳出。自流沙以西、妙法蓮華経並有提婆達多品。而中夏所伝、闕此一品。先師至高昌郡、於彼獲本、仍写還京都、今別為一巻」（大正五五、一三中二六～下三）を参照。吉蔵『法華義疏』巻第一、「後更有提婆達多品者、釈道慧宋斉録云、上定林寺釈法献、於于闐国、得此一品。瓦官寺沙門釈法意、以斉永明八年十二月、訳出為提婆達多品経。未安法華内。梁末有西天竺優禅尼国人、名婆羅末陀、此云真諦。又翻出此品、始安見宝塔品後也」（大正三四、四五二上一九～二四）を参照。

（5）伊藤瑞叡『法華経成立論史—法華経成立の基礎的研究』（平楽寺書店、二〇〇七年）、三三三～三三五頁を参照。

（6）闡提成仏説は、一闡提（断善根、信不具足）を成仏から排除する法顕訳『六巻泥洹経』に背いて道生が説いたもので、そのため建康（今の南京）の仏教界から追放された。曇無讖訳『涅槃経』四十巻本の到来により、道生の説が肯定されるに至った。頓悟説は、漸進的、段階的な悟りを認めず、究極的な悟りの直前まではあくまで迷いの範

疇であるという、悟りの超越性を強調した説である。

（7）序章の注（38）を参照。

（8）朝鮮の仏教は十七世紀以降、禅宗一派となり、『法華経』を学習する際には、『法華経要解』との会本が教材として用いられた。水野弘元「戒環の法華経要解の研究」（前掲、四〇一～四〇二頁）を参照。

（9）浅井円道「智旭の法華経会義等の研究」（坂本幸男編『法華経の中国的展開』〔前掲〕に収録）を参照。

（10）『三論玄義』、「言五時者、昔涅槃初度江左。宋道場寺沙門慧観仍製経序、略判仏教、凡有二科。一者頓教、即華厳之流。但為菩薩具足顕理。二者始従鹿苑終竟鵠林、自浅至深、謂之漸教。於漸教内開為五時。一者三乗別教、為声聞人説於四諦、為辟支仏演説十二因縁、為大乗人明於六度。行因各別、得果不同、謂三乗別教。二者般若、通化三機、謂三乗通教。三者浄名・思益、讃揚菩薩、抑挫声聞、謂抑揚教。四者法華、会彼三乗、同帰一極、謂同帰教。五者涅槃、名常住教」（大正四五、五中四～一四）を参照。

（11）『南本涅槃経』巻第七、邪正品、「仏説中道。一切衆生悉有仏性、煩悩覆故、不知不見」（大正一二、六四六上一九～二〇）などを参照。

（12）『法華経』方便品、「諸仏世尊、欲令衆生開仏知見、使得清浄故、出現於世。欲示衆生仏之知見故、出現於世。欲令衆生悟仏知見故、出現於世。欲令衆生入仏知見道故、出現於世。舎利弗、是為諸仏以一大事因縁故出現於世」（大正九、七上二三～二八）を参照。

（13）『法華文句』巻第一上、「衆生久遠蒙仏善巧令種仏道因縁、中間相値、更以異方便助顕第一義、而成熟之、今日雨花動地、以如来滅度而滅度之。復次久遠為種、過去為熟、近世為脱。地涌等是也。復次中間為種、四味為熟、王城為脱。今之開示悟入者也。復次今世為種、次世為熟、後世為脱。未来得度者是也。雖未是本門、取意説耳。其間節節作三世九世、為種、為熟、為脱。亦応無妨」（大正三四、二下一～一〇）を参照。

（14）『法華玄義』巻第一上、「教相為三。一根性融・不融相。二化道始終・不始終相。三師弟遠近・不遠近相……又異者、余教当機益物、不説如来施化之意。此経明仏設教元始、巧為衆生作頓・漸・不定・顕・密種子、中間以頓・漸五味調伏長養、而成熟之、又以頓漸五味而度脱之。並脱、並熟、並種、番番不息、大勢威猛、三世益物、具如信解

品中説。与余経異也」（大正三三、六八三中八～六八四上一五）を参照。

(15) 浄影寺慧遠『大乗義章』巻第一、衆経教迹義に紹介される劉虬の五時教判を参照。「晋武都山隠士劉虬説言、如来一化所説、無出頓漸。華厳等経是其頓教、余名為漸。漸中有其五時・七階。言五時者、一仏初成道、為提謂等、説五戒・十善人天教門。二仏成道已十二年中、宣説三乗差別教門。求声聞者為説四諦、求縁覚者為説因縁、求大乗者為説六度。及制戒律、未説空理。三仏成道已三十年中、宣説大品空宗般若・維摩・思益。三乗同観、未説一乗破三帰一。又未宣説衆生有仏性。四仏成道已四十年後、於八年中説法華経、辨明一乗、破三帰一、未説衆生同有仏性、但彰如来前過恒沙、未来倍数、不明仏常。是不了教。五仏臨滅度、一日一夜、説大涅槃、明諸衆生悉有仏性法身常住。是其了義。此是五時。言七階者、第二時中、三乗之別。通余説七」（大正四四、四六五上一一～二六）を参照。

(16) 浄影寺慧遠については、『大乗義章』巻第一（同前、四六六上～中）、智顗については、『法華玄義』巻第五下（大正三三、七四四下～七四六上）、吉蔵については、『法華玄論』巻第一（大正三四、三六七上～中）をそれぞれ参照。なお、拙稿「仏性・仏身常住の問題と中国法華思想」（『法華経の出現』（大蔵出版、一九九七年）、一一二～一六三頁）、同「中国仏教における『法華経』」（『法華経思想史から学ぶ仏教』（大蔵出版、二〇〇三年）、一一〇～一三三頁）、同「天台智顗における『法華経』と『涅槃経』の関係—吉蔵との比較を含んで」（『印度学仏教学研究』六九—一、二〇二〇年、一～一一頁。本書、第一部・第五章に収録）を参照。

(17) 『法華経』如来寿量品、「我本行菩薩道所成寿命、今猶未尽、復倍上数」（大正九、四二下二二～二三）を参照。

(18) 『法華経』如来寿量品（同前、四三中一六）を参照。

(19) 『法華経』如来寿量品、「衆生既信伏　質直意柔軟　一心欲見仏　不自惜身命　時我及衆僧　倶出霊鷲山」（同前、四三中二二～二四）を参照。

(20) 僧叡『法華経後序』（『出三蔵記集』巻第九所収）、「云仏寿無量、永劫未足以明其久也」（大正五五、五七下二～三）を参照。

(21) 『法華義記』巻第一、「但大悲之意不限、度人之心無窮、近藉神通之力、遠由大衆万行之感、遂能延金剛心、留住於世、寿命無窮、益物無崖、故能常応在三界之中、殊形入六道之内、使見色聞声之徒生莫二之大福。是則因絶衆麁

之名、果極唯精之極。是故因果両法倶称為妙法」（大正三三、五七二下二七～五七三上四）、同、「就此経所明長寿之義、但昔七百阿僧祇為短、今復倍称位長。然今者更無別長。只続昔七百阿僧祇為長。如柱長五丈、埋蔵二丈、唯出三丈、観三丈為短。又出二丈、則有長義。但無別有長。正以今二丈続昔三丈、有五丈之用也。寿命亦爾。昔七百為短、今復倍為長。但無別長、続短成長、無異三丈是短是麁今日復倍是長是妙也。此是無別長義」（同前、五七三下二六～五七四上五）を参照。

(22) 浄影寺慧遠については、『大乗義章』巻第一（大正四四、四六六中）、智顗については、『法華玄義』巻第十上（大正三三、八〇二下～八〇三上）、吉蔵については、『法華玄論』巻第二（大正三四、三七四下～三七八中）をそれぞれ参照。なお、拙稿「仏性・仏身常住の問題と中国法華思想」（前掲）、同「中国仏教における『法華経』」（前掲）、同「天台智顗における『法華経』と『涅槃経』の関係―吉蔵との比較を含んで」（前掲）を参照。

(23) 拙稿「『法華経』における地涌菩薩について―現実世界への関与」（『東洋学術研究』四九―一、二〇一〇年）を参照。

(24) 日本の日蓮（一二二二～一二八二）が、自身を地涌の菩薩のなかの上行菩薩の再誕であるという宗教的自覚を持ったことは、法華思想史においてもきわめて珍しい現象であった。

(25) 『法華経安楽行義』、「於剛強悪衆生処、為調伏令改心、故或与麁言、毀呰罵辱、令彼慚愧得発善心、名衆生忍」（大正四六、七〇一中二七～二九）を参照。

(26) 拙稿「『法華経』における常不軽菩薩の実践と中国・日本における展開」（拙著『法華経思想史から学ぶ仏教』〔前掲〕、四八～六四頁）を参照。

(27) 道端良秀「中国仏教と法華経の信仰」（横超慧日編『法華思想』〔平楽寺書店、一九七五年〕、五〇六～五二三頁）を参照。

(28) 『法華経』観世音菩薩普門品（大正九、五六下五～五七上九）を参照。

(29) 渋谷亮泰『昭和現存天台書籍綜合目録』上巻・下巻（明文社、一九四〇年・一九四三年）にその存在が報告され、塚本善隆「古逸六朝観世音応験記の出現―晋・謝敷、宋・傅亮の光世音応験記―」（『京都大学人文科学研究所創立

二十五周年記念論文集』、一九五四年）によって解説が発表され、牧田諦亮『六朝古逸観世音応験記の研究』（平楽寺書店、一九七〇年）によって翻刻・注釈・研究が公開された。また、王枝忠『漢魏六朝小説史』（浙江古籍出版社、一九九七年）、二六一～二七四頁、董志翹『観世音応験記三種訳注』（江蘇古籍出版社、二〇〇二年）を参照。さらに、衣川賢次「傅亮『光世音応験記訳注』」（『花園大学文学部研究紀要』二九、一九九七年）、佐野誠子「陸杲『繫観世音応験記』訳注稿（一）（二）（三）」（『名古屋大学語学文学論集』第29輯、第30輯、第31輯、二〇一五年、二〇一七年、二〇一八年）を参照。

(30) 失訳経典であり、釈聖堅訳『睒子経』の異訳経典と見られる『菩薩睒子経』には、「一時仏在比（宋・元・明の三本には「毗」に作る）羅勒国、与千二百五十比丘、及衆菩薩・国王・大臣・人民・長者・居士・清信士女不可称計、一時来会」（大正三、四三六中六～八）とある。

(31) 牧田諦亮『六朝古逸観世音応験記の研究』（前掲）、一二六頁。

(32) 吉津宜英「華厳経伝記について」（『印度学仏教学研究』二七―一、一九七八年）を参照。

(33) 呉光爀「『金剛般若経集験記』研究」（金知見・蔡印幻編『新羅仏教研究』〔山喜房仏書林、一九七三年〕、四七〇～五〇三頁）を参照。

(34) 的場慶雅「中国における法華経の信仰形態（一）―法華伝記」（『印度学仏教学研究』三一―一、一九八二年）、同「中国における法華経の信仰形態（二）―『法華伝記』と『弘賛法華伝』における法華経の読誦と霊験説話について」（『印度学仏教学研究』三二―二、一九八四年）を参照。

(35) 僧詳『法華伝記』について、鎌田茂雄編『中国仏教史辞典』（東京堂出版、一九八一年）の該当の項（三六五頁）には、「おそらく唐の天宝一三年（七五四）以後に完成したものであろう」とあるが、『法華伝記』巻第三の「講解感応第七之二」に「釈志遠」を取りあげ、その臨終について「臨終之時、謂弟子曰、二十五聖衆来迎、往生浄土」（大正五一、五九上一九～二〇）とある。この志遠は、『宋高僧伝』巻第七の義解篇に「唐五台山華厳寺志遠伝」として立伝され、その死について、「洎会昌四年、春秋七十七、僧臘四十八」（大正五〇、七四五中二八～二九）とある。したがって、八四四年の死去であるので、本書の成立はそれ以降になるであろう。

一方、恵祥『弘賛法華伝』については、巻第十に「玄際」について録し、その死を「春秋六十有七、即唐神龍二年三月一日也」（大正五一、四七下一）とあり、七〇六年以降の成立と推定されている。したがって、『弘賛法華伝』が『法華伝記』よりも早い成立である蓋然性が高いように思われるが、確かなことはわからない。

本稿を公刊した後、松森秀幸氏は、「『法華伝記』の成立年代と『釈志遠伝』の位置づけについて」（『印度学仏教学研究』六八—二、二〇一九年、二五〇～二四四頁（左））において、『法華伝記』の志遠と『宋高僧伝』の志遠を同一視できることを指摘し、筆者の推定を補強する論文を発表した。

(36) 太田晶二郎「寂法師の法華経の験記は現存する」（『日本歴史』三九〇、一九八〇年）、三友健容「寂撰『法華経集験記』の一考察」（『渡辺宝陽先生古稀記念論文集：法華仏教文化史論叢』、平楽寺書店、二〇〇三年）、高平妙心「『法華経集験記』に関する一考察」（『印度学仏教学研究』五六—二、二〇〇八年）を参照。テキストは、『東京大学図書館蔵　法華経集験記』（貴重古典籍刊行会第三期刊行—昭和五十六年）を参照。

(37) 『大日本国法華経験記』（井上光貞・大曾根章介校注『往生伝・法華験記』、岩波書店、一九七四年）、金敬姫「『大日本国法華経験記』の成立と特質」（東京大学大学院総合文化研究科博士学位論文）を参照。

(38) 大正五一、三二下を参照。

(39) 劉亜丁『仏教霊験記研究—以晋唐為中心—』（四川出版集団巴蜀書社、二〇〇六年）は、『法華経』に関連する霊験記の内容的特徴の第一に「惟舌不朽」（ただ舌のみ朽ちず）を取りあげている。二〇二～二〇九頁を参照。

(40) 『法華翻経後記』については、金炳坤「僧肇記『法華翻経後記』偽撰説の全貌と解明」（立正大学大学院仏教学研究会『仏教学論集』二七、二〇〇九年）を参照。

(41) 大正五一、八三下～八四中を参照。

第二章　光宅寺法雲の法華経観*

一　はじめに

本稿は、梁朝において法華教学で名を馳せた光宅寺法雲[1]（四六七～五二九）の『法華義記』を資料として、彼の法華経観を整理することを目的とする。敦煌で発見された断片的な法華経疏を除けば、道生（三五五？～四三四）の法華経疏の次に古い法華経疏は法雲の『法華義記』である。これは、道生の法華経疏と同じように、提婆達多品を含まない二十七品の『法華経』に対する注釈書である。法雲の弟子が法雲の『法華経』の講義を筆録したものであるが、法雲の講義をそのまま筆録したのではなく、『法華義記』の注釈書としての内容的充実を図るために、とくに異説の提示、批判などにおいて、自分なりの工夫をこらした跡を認めることができる[2]。このように『法華義記』というテキストは弟子の筆録に成るものであり、その成立が法雲の没後である可能性もあるために、法雲の著作として、成立の下限を法雲の没年より前に設定することはできない。したがって、正確にはいつ成立したのかはわからない。もちろん、吉蔵（五四九～六二三）が浙江省紹興府会稽の嘉祥寺に止まっていたときに著わした『法華玄論』にはすでに法雲の法華教学に対する批判がしばしば見られるので、『法華玄論』の成立より早いことは確定している[3]。中国では、智顗（五三八～五九七）、吉蔵らの法雲批判の後にはあまり読まれなくなり、唐宋時代には

散佚したらしく、幸い日本に伝えられていたテキストを華厳宗の鳳潭（一六五九〜一七三八）が元禄九年（一六九六）に刊行したものが、現在われわれの手にする『法華義記』八巻である。

現存する法雲の著作は『法華義記』に限られるが、その他に、大変短いものではあるが、神滅・不滅の問題についての文章が『弘明集』[4]に、二諦義、法身義についての文章が『広弘明集』[5]にそれぞれ収載されている。また、『法華義記』の中に出る『大涅槃義記』[6]、『涅槃義記』[7]は、おそらく法雲の大乗の『涅槃経』に対する注釈書であると推測されるが、現存しない。その他、『続高僧伝』巻第五、法雲伝には、『成実論義疏』四十二巻を撰述したことを紹介しているが、これも現存しない。[8]

法雲の伝記のなかで、『法華経』と関連のある記事を二、三取りあげる。まず、建武四年（四九七）、三十歳の法雲が妙音寺において初めて『法華経』『維摩経』の二経を講義したときには、聴衆が海のごとく集まり堂に満ちたこと、法雲の雄弁はすばらしく、舌鋒は鋭かったこと、当時の人は法雲を「作幻法師」と呼び、彼のすばらしい経典の講義は当時において抜きん出ていたことなどが記されている。[9]また、『続高僧伝』の法雲伝の末尾には、法雲がある寺で『法華経』を講義したところ、たちまち飛雪のように天華が空に満ち、堂内に敷き、また空に昇って落ちず、講義が終わると消えたさまが紹介されている。[10]このような不思議な現象を起こしたことが、当時の人々が法雲を「作幻法師」と呼んだことと関係していると思われる。また、法雲が『法華経』の序品に出る過去の日月灯明仏のときにすでに『法華経』を講義したことがあったという夢を見た、ある僧の話を紹介している。[11]法雲と『法華経』との密接な関係を示唆するものである。

法雲は、学問的には、主に『成実論』、大乗の『涅槃経』、『大品般若経』、『維摩経』、『法華経』を研究したが、とくに『法華経』の研究において名声を博した。その研究の記録が『法華義記』であるので、以下、これを材料と

して、法雲の法華経観を、分科、教判思想、一乗思想、仏身無常思想などの視点のもとに整理する。

二　『法華経』の分科

法雲の分科がきわめて詳密なものであることは、『法華義記』を読めばすぐに気づくことである。法雲は『法華経』を三重に段落分けする。第一重の段落分けでは、序・正説・流通の三段落に分ける。それぞれの段落の切れ目については、序は序品を指し、正説は方便品から分別功徳品の格量偈（大正九、四四下一八）までの十四品半（分別功徳品の冒頭から格量偈の終わるところまでを半品とする）を指し、流通は格量偈が終わった次の長行から普賢菩薩勧発品までの十一品半を指す。

第二重の段落分けでは、序・正説・流通をそれぞれ二段に分ける。具体的には序は通序・別序に、正説は因の義・果の義に、流通は化他・自行に分ける。

第三重の段落分けでは、通序・別序をそれぞれ五段に分け、正説の因の義・果の義をそれぞれ四段に分け、流通の化他・自行をそれぞれ三段に分ける。したがって、最終的には、全部で二十四段落に分けるのである。第二重、第三重の段落の範囲の説明については、ここでは省略する。

『法華義記』の随文釈義のなかには、さらに詳細な分科が示される。道生の法華経疏は二万数千字の短いものであるから、当然のことながら、『法華経』の本文に対する詳細な分科は見られない[12]。『法華経』全体にわたって詳細な分科を施すためには、『法華経』の本文に対する相当緻密な研究が必要である。『法華文句』は、法雲の分科が詳細すぎることに対する批判を提示している[13]。しかし、筆者は、信解品の長者窮子の譬喩の分科について、『法華義

記』、吉蔵『法華義疏』、『法華文句』を比較研究したことがあるが、『法華文句』や『法華義疏』が『法華経』の分科について法雲の大きな影響を受けていること、また『法華義疏』、『法華文句』の方が法雲の分科よりもかえって実質的には詳細な分科を施していることを明らかにした。[14]

三　法雲の教判思想と『法華経』の位置づけ

南朝では慧観（生没年不詳）の頓漸五時教判が流行し、法雲もそれを採用したことが、後の吉蔵や智顗によって指摘されている。[15] 吉蔵の『三論玄義』のような間接資料によって、慧観の五時教判の内容を知ることはできるが、慧観が確かに五時教判を創唱したという証拠はない。吉蔵や智顗以前の文献に紹介される五時教判については、『大般涅槃経集解』のなかの僧亮（生没年不詳）、僧宗（四三八〜四九六）について、筆者は調査したことがある。[16] 法雲は僧宗とも関係があるが、[17]『法華義記』には、吉蔵、智顗の指摘の通り、五時教判の影響が見られる。以下、法雲の教判思想と『法華経』の位置づけについてまとめる。

『法華義記』の冒頭には、法雲が格調の高い文体で教判思想を説いた文章がある。『法華経』の講義として、まず最初に『法華経』を釈尊の一代の教化のなかに位置づけようとすることは、まことに正当な試みと評せよう。その内容の要点は次の通りである。[18]

釈尊は最初にこの娑婆世界に応現して、衆生を長い間の迷いから目覚めさせ成仏させようとする。しかし、衆生は過去の善因が微弱なので、大乗を受けるべき機は遮られ、智慧の眼は覆われてしまって、釈尊はただちに「一乗の因果の大理」を明かすことができない。そこで、釈尊はやむをえず鹿野苑に趣いて三乗を説く。この三乗は因果

論の視点に基づいて、声聞、縁覚、菩薩の三因と、阿羅漢、縁覚、仏の三果を意味する。その後、『大品般若経』や『維摩経』を説いて三因三果を明かし、衆生の機を成熟させた。このように長い間の教えによって、衆生の「大乗の機」は発動し、王舎城において、初めて釈尊は自身のこの世に出現した本心に合致する『法華経』を説くことができた。この『法華経』は、三乗に執著する心を破り、唯一の教えと、すべての善がみな同じく成仏という一果に帰着するという道理とを明らかにするものである。そして、三乗を権（仮りの教え）として廃し、『法華経』（一乗）を真実として語る。また、『法華経』は釈尊が成道後ただちに説くことのできなかった「一乗の因果の大理」を明かしたものであるが、『法華経』に説かれる因果は、万善を「一因」（成仏という一果をもたらすものであるから一因といわれる）とし、五百塵点劫の二倍あるとされる仏寿の長遠という究極の果を一果とする。

　このように、法雲は、釈尊一代の教化について、三乗から一乗へと整理している『法華経』方便品に基づいて、因果論の視点から、三因三果から一因一果へという図式で整理している。釈尊の真意は「一乗の因果の大理」を明かすことであったが、衆生の機が未成熟であったために、鹿野苑における三乗の説法、『大品般若経』、『維摩経』の説法によって衆生の機を成熟させ、ついに『法華経』によって「一乗の因果の大理」を明かし、出世の本懐を果たしたと解釈したのである。

『法華経』の講義という目的に制約されたためか、ここには『涅槃経』の位置づけについての言及はない。しかし、すでに述べたように、法雲が五時教判の信奉者であれば、法雲は『法華経』を『涅槃経』の下位に置いたはずである。この問題を含めて、『法華義記』に、法雲が五時教判を採用したという証拠はあるのかどうか検討する。

『法華義記』には、「五時」（大正三三、五七四下六、五七四下八、五八二下六、五八二下八、六一五中一七）、「五時経」（同前、五九二中一五）、「五時経教」（同前、六六〇中二三）という表現が出る。中でも、五時の経典それぞれに

おける権実二智の内容を説いた箇所[19]には、五時の経の名称として、有相教、『大品般若経』、『維摩経』、『涅槃経』、『法華経』の名が出る。有相教は、既述の通り[20]『法華玄義』に紹介される五時教の第一と名称が一致しており、具体的な経典としては『阿含経』が該当すると考えられる。[21]また、『三論玄義』に紹介される五時教の第一の名である「三乗別教」(同前、五九三下八、六〇一下四、六〇三上二一、六〇三中二五、六一一下一二～一三、六四八中一六)という用語も見られる。その他の四時教については、他の箇所で「大品之教三乗通教」(同前、六三九中一八)とあるように、『大品般若経』が三乗通教と規定されている以外は、何ら言及されていない。ちなみに、三乗通教は、既述の通り[22]、『三論玄義』に紹介される五時教の第二と名称が一致している。

要するに、『法華義記』における五時教については、それに該当する具体的な経典名はほぼ『法華玄義』、『三論玄義』と一致するが、有相教、三乗通教を除いて、『維摩経』を指す褒貶抑揚教[23]、『法華経』を指す同帰教、『涅槃経』を指す常住教などの名称は見られない。

ただし、「同帰」という術語は「同帰之理」(同前、五七二下一五～一六など多数)、「同帰之義」(同前、五七六上一〇～一一など多数)、「同帰之法」(同前、六〇五上二九など四箇所)、「万善同帰」(同前、五八二中二六など六箇所)など、『法華経』の思想を表現するものとして多数見られる。

また、常住については、『法華義記』巻第五に、「此経明法身、不同常住経所明法身」(同前、六三五下二四～二五)、『法華義記』巻第七に、「此則開涅槃前路、作常住之由漸」(同前、六六〇中二六～二七)とあり、『涅槃経』を「常住経」と規定していることは明らかである。これに対して、『維摩経』を指す褒貶抑揚教は、これに類する表現も皆無であるが、全体として、法雲が五時教判を信奉したという後代の伝承は、信頼してよいと思う。

四　『法華経』の一乗思想の解釈

法雲は、『法華経』を『涅槃経』の下位に置く教判を採用したために、如来寿量品に説かれる久遠の釈尊の思想をあまり重視せず、方便品を中心とする『法華経』の一乗思想を重視した。ここでは、法雲の一乗思想の解釈について紹介する。結論を先取りすると、彼の一乗思想の解釈の枠組みとして重要なものが、権実二智論と因果論である。それを示す文章が、方便品の注釈の冒頭にある。つまり、方便品がなぜ実相品と名づけられず、方便品と名づけられたのかという問題をめぐって、この品の思想的な内容が次のように簡潔に整理されている。すなわち、

理に従って名を付ける場合は、当然実相品というべきで、方便品というべきではない。ただ今日、この経（『法華経』）だけが正面から昔日の三乗教は方便であることを明らかにする。方便については、ただ三乗教はちょうど昔日の時にはもともと真実の教えであって、方便とは名づけない。今日の一乗実相の理を説く以上、これは昔の三乗が方便であることを比較相対して明らかにする。このため下の経文に「この経は方便の門を開いて、真実の様相を示す」という。そうであれば、今日の因果の真実の相を説く場合、昔日の因果は真実でないことを明らかにする。今、この品は明らかにする対象に従って名を付けられるので、方便と名づける。

若従理立名者、応言実相品、不応言方便品。只今日此経正顕昔日三乗教是方便。方便、但三乗教当乎昔日之時本是実教、不名方便。既説今日一乗実相之理、此則形顕昔三乗是方便。是故下経文言、此経開方便門示真実相。是則説今日因果真実之相、則顕昔日因果非是真実。今此品従所顕受名、名為方便。（同前、五九二上一二～一九）

とある。この文を読むと、単に『法華経』の一乗思想に対して常識的な解説を示しているだけのように考えられるかもしれないが、よく注意すると、「一乗実相の理」という表現が見られ、『法華経』に説かれる一乗を「実相の理」と同一視していること、「今日の因果」、「昔日の因果」という表現が見られ、三乗と一乗との対比を因果という視点から行なっていることに気づく。「実相の理」とは、実相を理と表現したものであり、理は、次の引用文にあるように「教」と相対的な概念として用いられている。すなわち、

方便の意義とは、巧みな働きである。これは如来の方便智によって説かれる教えであり、教えを門と名づける。実相とは、如来の実智によって説かれる理である。

方便義者、是善巧之能。此如来方便智所説教、詺教為門。実相者、則是如来実智所説之理。（同前、五九二上一九～二二）

とある。仏の方便智によって説かれた教が方便である三乗であり、仏の実智によって説かれた理が実相と規定されている。三乗はその根拠に三種類の理がないので、言葉で表現された教とだけ規定され、それに対して一乗はその根拠に一理がある。そこで、一乗は「一乗実相の理」とあるように、一理を説いたものであると規定されているのである。

以上のように、方便品の注釈の冒頭において、三乗・一乗に関して、仏の権智（引用文中の方便智と同じ）と実智という視点からの解釈と、因果論の視点からの解釈が見られる。順に考察する。

㈠　権実二智論と一乗解釈

法雲は、二智の名称について、実智と方便智があること、さらに、実智には実智と智慧との二つの名があること、

方便智にも方便智と権智との二つの名があることを明かしている。[24] 方便智は、聖人に備わる巧みな働きとしての智を意味する。このように聖人の智そのものの性格が方便（この場合は巧みな働きの意味）と規定され、しかも方便智と名づけられるので、「当体に名を受く」（そのもの自体に対して名づけられる、の意味）といわれる。一方、権智は智の対境に従って名づけられたものであり、昔の三乗という仮りの対境を知る智なので、権智と名づけられるのである。[25]

次に、智慧と実智との組合わせの方の意義については、智慧は「心用鑒照」（対境を照らし見る心の働き）とされ、実智は「虚仮」がないという意味とされる。智慧と実智とは、方便智と権智との組合わせと同様に、同一の智であるが、名を付ける仕方が異なる。智慧は方便智と同様に「当体に名を受く」とされ、実智は権智と同様に智の対境に従って名づけられたものである。つまり、智慧は既述の通り、心の対境を照らし見る働きという意味であり、その働きそのものを智慧と名づけたのである。実智は、「今一乗因果之理是天下真実定境」といわれるように、真実の対境を知る智慧であり、したがって、対境に従った名づけ方なのである。[26] 要するに、方便智と智慧とは「当体に名を受く」という名づけ方であり、権智と実智とは対境に従った名づけ方なのである。

次に、権智と実智それぞれの体について、法雲は次のように述べている。まず権智の体について、

方便智によって照らされる境に、全部で三三の境がある。第一に三教、第二に三機、第三に三人である。この三三の境を照らす。この智は権智の体であることがわかるはずである。昔日に三〔種類の〕人がおり、人に三〔種類の〕機があり、三機は三〔教〕を受ける。このために如来の権智はこの三三の境を照らす以上、すぐに三教を説き、三機に応じ、三人を教化する。このためにこの三三の境によって、この智をしめくくって取る。この三三の境を照らすことが方便智の体であることがわかるはずである。

方便智所照之境、凡有三三之境。一者三教、二者是三機、三者三人。照此三三之境。当知此智是権智体。昔日有三人、人有三人、人有三機、三機感三。是故如来権智既照此三三之境、即説三教、応三機、化三人。是故将此三三之境、検取此智。当知照此三三之境、是方便智体也。(同前、五九二下二七～五九三上五)

とある。権智の対境は、三教、三機、三人を意味する「三三の境」と解釈されている。三教は声聞乗、縁覚乗、菩薩乗であり、三機は、仏の三教を受ける衆生の側の構え、あり方で、声聞乗を受けるべきあり方、縁覚乗を受けるべきあり方、菩薩乗を受けるべきあり方を指す。機とは、仏・菩薩の応現・教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方の意である。三人とは、声聞、縁覚、菩薩である。機と人とをわざわざ区別する理由については、次のように考えられる。声聞、縁覚、菩薩の三人は、その間に決して永遠に変化しない固定的な区別があるのではなく、声聞の機、縁覚の機、菩薩の機があることによって規定された存在にすぎない。つまり、この機の変化に伴って、声聞が菩薩になったり、菩薩が声聞になったりするのである。したがって、あくまで機と人とは区別されるべきなのである。要するに、仏の権智は、声聞乗、縁覚乗、菩薩乗の三乗を説き、三機に応じ、三人を教化する智なのである。換言すれば、この権智は三乗、三機、三人を照らし見る働きを持つのである。

一方、実智の対境については、

実智によって照らされる境に、全部で四種類がある。第一に教一である。第二に理一である。第三に機一である。第四に人一である。如来の智はこの四種の一の境を照らすことを明かす。これがとりもなおさず実智である。教一・理一というのは、今日、因にそれぞれ異なる趣旨がなく、果に別々に従うものがないことを唱え明かす。ところが、真実というものには、その理に二つの別なものはない。そして、明らかにされる理が一つである以上、〔理を〕明らかにする教がどうして二つであるはずがあろうか。また機一というのは、『法華経』

の座にいたそのときの聴衆は、一果を感受する機一であるものがいるのである。人一とは、昔日の声聞、縁覚等の人が今日みな心を改めて菩薩となる。下の経文に「ただ菩薩たちを教化するだけで、声聞の弟子はいない」とある。また、一人に一機があり、一教・一理を感受するともいう。如来は一教によって一理を説き、一機に応じ、一人を教化するのである。このために如来の智慧がこの四種の一の境を照らすことは、とりもなおさず実智の体である。

実智所照之境、凡有四種。一者是教一。二者是理一。三者是機一。四者是人一。明如来之智照此四一之境。此即是実智。所言教一理一者、今日唱明因無異趣果無別従。然真実之義、其理莫二。然所詮之理既一、能詮之教何容是二也。復言機一者、法華座席時衆者、有感一果之機一也。人一者、明昔日声聞縁覚等人今日皆改心成菩薩。下経文言、但化諸菩薩、無声聞弟子。亦言一人有一機感一教一理。如来用一教説一理応一機化一人也。是故如来智慧照此四一之境、即是実智体也。（同前、五九三上五～一七）

とある。つまり、実智の体とは、教一・理一・機一・人一を意味する「四一の境」である。理が一であれば、それを明らかにするべき教も一である。前に「一乗実相之理」という表現が見られたが、その考えを適用すれば、理一を明らかにしたものが一乗のことであり、教一は、理一を明らかにする一乗を言葉で説かれた側面に注目して、それを指し示したものであると考えられる。すなわち、一乗は理一と教一との二面を有する。機一は、仏果を実現する機を意味し、人一は菩薩を意味する。衆生の側からいえば、菩薩という仏果を実現するべき機を備えたものが、唯一の教・理を受け止め、仏の側からいえば、唯一の教によって唯一の理を説き、仏果を実現すべき機に応じて、菩薩を教化するのである。要するに、このような働きをする仏の智の側面を実智と呼ぶのである。

権智と実智との対境を比較すると、教・機・人の三つは両者に共通であるが、実智の対境の理一に対して、権智

の対境には決して理三は説かれていない。この問題について問答が展開されているが、結論としては、昔、三乗を説いたときも、今、一乗を説くときも、理は終始一貫して唯一であるというものである。昔、三乗を説いたときに三理があるのではなく、三乗を借りて、今日の「一実之理」を明らかにしようとしたのである[27]。

これを要するに、法雲は『法華経』における三乗と一乗との関係という問題を、仏の智の二側面、すなわち、権智と実智という視点から解釈しようとした。権智は三機を持った三人に対して三乗を説く智であり、実智は一機を持った一人に対して、教一・理一である一乗を説く智である。三機・三人は最終的には一機・一人に転換し、それに対して、一乗が説かれる。昔日の三乗は、一乗を説くまでの暫定的一時的な仮りの存在とされる。

このような法雲の解釈の特色を改めて整理すると、三乗と一乗をいずれも仏の智に基づくものとしたこと、しかし、三乗は権智、一乗は実智にそれぞれ基づくものとして、三乗と一乗の成立の根拠を区別したこと、実智の対境である理一に対して、権智の対境としての理三を説かないことによって、三乗が仮りの存在であり、最終的には理一を説く一乗の前において消え去るものであることを明らかにしたこと、人だけでなく、機を取りあげることによって、衆生を固定的に見るのではなく、機のあり方によって変化する存在として捉えたこと（このことはそのまま声聞が菩薩に転換して成仏するという『法華経』の中心思想に合致する）、などが注目される。

㈡　因果論と一乗解釈

次に、法雲の因果論について紹介する。法雲は『法華経』を解釈するにあたって、因果論を最も重視した。法雲にとっては、むしろ仏教の中心は因果論そのものであるといっても過言ではなかったであろう。ここでいう因果とは、仏教における修行という因と、その修行の結果実現されるべき宗教的理想という果のことである。仏教は単に

哲学、理論にとどまるものではなく、修行によって到達するべき目標がある。仏教のなかの哲学、理論も、この修行と目標のために形成されたものなのである。

先に紹介したように、法雲は『法華義記』の冒頭において釈尊一代の教化を整理しているが、その中で整理の基準として、この因果論を用いている。これは『法華経』自身が釈尊一代の教化を三乗から一乗へという図式で整理していることを受けたものであるが、法雲が独自に三乗、一乗を因果論の視点から捉えなおして、三因三果から一因一果へという教判思想を提示したのである。

このような因果論に基づく釈尊の教化の整理は、『法華経』の経題釈にも適用されている。すなわち、「妙法蓮華経」の「法」が因果を意味するものと解釈され、「蓮華」もまた妙なる因果をたとえたものと解釈されている。[28]これは道生の経題釈には見られなかった法雲独自の解釈であり、後の注釈家に大きな影響を与えた。[29]ここでは「法」を因果と解釈する点を考察する。

「妙」は麁と相対的な概念で、法の形容語である。「法」は因果の二法を意味する。したがって、「妙法」とは、妙因妙果という意味で、換言すれば、因も妙、果も妙ということである。この『法華経』の因果に比べると、昔日の教えに示される因果は、麁なる因と麁なる果である。具体的には、六波羅蜜の修行を因とし、それによって実現される果に有為の果と無為の果とがある。無為の果は三界内の分段の生死を滅することで、有為の果の用（作用の意）は八十歳、あるいは七百阿僧祇劫の間、[30]この世にとどまって衆生を救済する働きをいう。これらの因果はまだ究極的ではないと規定される。

これに対して、『法華経』の妙因は、万善を一因となして、衆生を五百由旬の嶮難の道を越え、宝処に到着させるものであり、妙果は三界の内外の生死（分段の生死と不思議変易の生死）を滅する無為の果と、無限の慈悲のため

に、神通力によって寿命を延長して三界の衆生を救済する有為の果の用とである。このような因果の二法が妙法と呼ばれるのである。

以上のように、昔日の麁因麁果と『法華経』の妙因妙果とが比較されるのであるが、これについて法雲はさらに詳しく論じている。法雲は、昔日の因と今日の因との比較を三点から行なっている。資料の引用は省略し、要点を紹介する。[31] 第一の因の体の長短については、昔日の因は三界内の修行だけであり（短）、今日の因は三界内外の修行、万善を指している（長）。第二の因の義の広狭については、昔日の因は六波羅蜜の修行だけを意味し（狭）、今日の因はあらゆる善、福をすべて修行する（広）。第三の因の用の勝劣については、昔日の因は四住地の煩悩を滅するだけで、無明住地の煩悩にまで及ばない（劣）が、今日の因は四住地の煩悩だけでなく、無明住地の煩悩までも滅する（勝）。

次に、昔日の果と今日の果との比較をやはり三点から行なっている。第一点は果の体の長短である。昔日の果は仏寿が八十歳、あるいは七百阿僧祇劫という短寿であり、今日の果は五百塵点劫の二倍あるとされる長遠なる仏寿である。第二点は果の義の広狭である。昔日の果と今日の果のうち、無為果については昔日は分段の生死だけを滅する不完全なものであり、今日は分段の生死と不思議変易の生死の二種の生死を滅する完全なものである。有為果については、昔日は功徳も智慧もまだ不十分である。功徳は慈悲が三界内の衆生だけに及び、三界外の衆生に及ばない。智慧は有量の四諦を照らすだけで、無量の四諦を照らさず、また、三因三果を照らすだけで、一因一果を照らさず、尽智と無生智だけがある。今日の有為果は、功徳については三界内外の衆生に広く慈悲が及び、智慧についても有量の四諦、無量の四諦を照らし、また、一因一果を照らす。第三点は果の用の勝劣である。昔日の果は多少の説法があるだけで劣るが、今日の果はただ霊鷲山のみではなく、広く十方に分身して、神通力によって衆生を

救済する点で勝れる。

このように、法雲は昔日の因果と今日の因果とを三点から比較して麁妙を判定し、『法華経』が「妙」と規定される内実を明らかにしたのである。『法華義記』には、さらに別の解釈が紹介されているが、その紹介は省略する。(32)『法華経』の一乗を一因一果と規定し、昔日の因果を麁、今日の因果＝『法華経』の因果を妙と判定した法雲は、この因果論と『法華経』全体との関係を次のように明らかにした。法雲は、経典の宗旨について、因を宗旨とする経、果を宗旨とする経、因果を宗旨とする経の三種類があることを明かし、『法華経』の場合は、第三の因果を宗旨とする経であることを指摘して、

今、この『法華経』は因果を宗とする。安楽行品以前は開三顕一して、因の意義を明かす。涌出品以後は開近顕遠して、果の意義を明かす。

今此法花、則以因果為宗。自安楽之前、開三顕一以明因義。自踊出之後、開近顕遠以明果義。(同前、五七四下一六～一八)

と述べている。さらに、このように因果をどちらも説くと規定される『法華経』は、序説・正説・流通説のいわゆる一経三段において、具体的にはどのようにこの因果を説いていると解釈されるのであろうか。序説は正説の縁由であって、因果との直接の関係はない。しかし、序品の瑞相の解釈においては、

一因一果の理をはっきりと説き示そうとして、三乗の修行者が同じく成仏に帰着することを明かす。

将欲顕説一因一果之理、明三乗行人同帰成仏。(同前、五八二中二二～二三)

などと、一因一果との関係をしばしば指摘している。

正説には因果が説かれるとし、さらに二段に分けて、それぞれ因と果とが説かれると解釈する。つまり、方便品

から安楽行品までは因の義を明かす段落で、涌出品から分別功徳品の格量偈までが果を明かす段落であるとする。[33]

流通説については、

この一乗の因果の妙法が遠くまでまだ聞いたことのない人に聞かせ、千年間絶えないようにさせようとする。

欲使此一乗因果妙法遠播未聞千歳不絶。（同前、五七五上一二～一三）

と述べられている。すなわち、正説段で明らかにされた一因一果の妙法を流通することが流通説なのである。

権実二智論と因果論との関係についていえば、法雲は『法華経』に説かれる三乗と一乗を、仏の権智と実智とに基礎づけるという方法で、両者の相違を明らかにした。権智は三三の境を対境とするもので、実智は四一の境を対境とすると規定した。後者の四一の境のなかの理一を、一因一果の理と規定する解釈に基づいて、法雲は『法華経』の一乗思想の内実を一因一果と規定し、『法華経』の経題の解釈を通じて、『法華経』の一因一果を妙因妙果と規定し、それと『法華経』以前の昔日の三因三果＝麁因麁果との相違を考察したのである。つまり、法雲は釈尊一代の教化における『法華経』の位置づけを明確化するために、因果論を用いたのである。この因果論は釈尊によって説かれた教法の側面についての解釈であるが、そればかりでなく、教法を説いた主体である仏の智慧（権智と実智）を明らかにすることによって、妙因妙果＝一因一果と麁因麁果＝三因三果の説き出される仏の側の根拠を明らかにした。さらに、この因果＝一因一果を意味する一乗思想は単に方便品に説かれるだけではなく、『法華経』全体に説かれるものであり、それが具体的にどのように『法華経』において説かれているのかを、その分科において明らかにしたのである。

このように、法雲の一乗思想解釈は因果論の視点からなされており、その一因一果の理は仏の実智において基礎づけられているのである。ちなみに、一因一果については、

果一を明かすとは、とりもなおさず昔日の三果を集めて、最終的に今日の一果を完成することである。……因一を明かすとは、とりもなおさず昔日の三乗の人が修行する内容を集めると、ただ一因だけであって、一つの仏果に相対させることである。

明果一者、即会昔日三果、終成今日一果。……明因一者、即会昔日三乗人所行、只是一因以対一仏果。（同前、六〇三上一九〜二三）

と説明されている。つまり、昔日の声聞、縁覚、菩薩の修行の三因が最終的に一仏果を成ずる一因となること、阿羅漢、縁覚、仏という昔日の三果は最終的に一仏果となることをいう。このような『法華経』の思想の理解は、道生の『法華経』の三段落の分科にすでに示されていることであった(34)。法雲は、経題の「法」のなかに、釈尊一代の教化を整理し、『法華経』の思想を正確に表現するところの因果論を見いだし、また、因果論を支える仏の権実二智論を説くことによって、改めて道生以来の解釈を展開したのである。

五　『法華経』の仏身無常説

前述したように、法雲は、『法華経』を『涅槃経』の下位に置く教判に基づいて『法華経』を解釈したので、方便品を中心とする『法華経』の一乗思想を重視し、如来寿量品に説かれる久遠の釈尊の思想をあまり重視しなかったと思われる。ここでは、『法華経』と『涅槃経』との関係について、法雲がどのように捉えていたかについて考察する。

五時教判の特徴は、『涅槃経』が常住教と規定されることから分かるように、仏身の常住を説く点において、『涅

槃経』が『法華経』よりも優れた経典であると認めることである。『法華義記』においても、二経の比較は、この仏身の常住をめぐってなされている。『法華義記』巻第一に、この問題に対する法雲の率直な解釈が見られる。すなわち、

この経に明かす長寿の意義についていえば、ただ昔の七百阿僧祇〔劫の寿命〕を短いとなし、今、〔未来の寿命は過去に成仏してから現在までの時間の〕二倍あるとするのを位が長いと呼ぶ。そうならば、今はそれ以上特別の長さはない。ただ昔の七百阿僧祇に続けるのを長いとする。たとえば長さ五丈の柱のうち、二丈を埋蔵し、ただ三丈だけを〔地上に〕出し、三丈を見て短いとする。さらにまた二丈を〔地上に〕出せば、長いという意義がある。ただし特別に長いということがあるのではない。ちょうど今の二丈を昔の三丈に続けて、五丈の用があるのである。寿命もまた同様である。昔の七百を短いとなし、今二倍あるとするのを長いとする。ただし特別の長さはない。短いものを続けて長いものをしあげる。三丈は短く麁であって、今日の二倍あるとするのは長く妙であるのに異ならないのである。このことが特別の長さの意義のないことである。

就此経所明長寿之義、但昔七百阿僧祇為短、今復倍称位長。然今者更無別長、只続昔七百阿僧祇為長。如柱長五丈埋蔵二丈唯出三丈、観三丈為短。又出二丈、則有長義。但無別有長。正以今二丈続昔三丈、有五丈之用也。寿命亦爾。昔七百為短、今復倍為長。但無別長、続短成長。無異三丈是短是麁今日復倍是長是妙也。此是無別長義。（同前、五七三下二六～五七四上五）

とある。『法華経』の長寿の意義について、わかりやすい譬喩を示して説明している。五丈の柱を二丈だけ土に埋めて三丈を土から出した場合、この三丈が昔日の七百阿僧祇劫であり、土に埋まった二丈も取り出して五丈となったものが、『法華経』の「復倍上数」（大正九、四二下二三）であるから、昔日と今日の仏寿の相違は三丈と五丈の

相違で相対的な長短の差があるだけである、というものである。法雲は「復倍上数」を『法華経』の仏寿の標識と見て、昔日の短寿に比較して、相対的な長遠を認めたが、その長遠が相対的である点において、大乗の『涅槃経』に明かされる仏身常住の思想から見れば、なお無常の仏身であると結論したのである。(35)

「復倍上数」の解釈は、別の箇所においても示されている。すなわち、

もし理において論じれば、二種の生死を乗り越える以上、当然常住の涅槃であるはずである。ところが今、この教えはまだこの理を明かさないので、「復倍上数」を涅槃と名づけている。

若使理中為論、既度二種生死、応是常住涅槃。而今此教未明此理、故名復倍上数以為涅槃。（同前、六二四下六〜七）

とある。これによれば、分段の生死と不思議変易の生死の二種の生死を乗り越えれば、当然常住の涅槃を獲得できるはずであるが、『法華経』にはこの道理がまだ説かれず、五百塵点劫の二倍あるとされる仏寿、すなわち、長遠ではあるが、有限な仏寿を涅槃とするので、常住の涅槃ではないというものである。また、『法華経』に説かれる法身の意味について、

ところが、『法華経』に明かす法身は、常住とは同じではないのである。解釈に二種類がある。第一には「金剛心を延長して長くこの世にとどまる者を法身とする」という。さらにまた「ちょうど十方の仏たちをまとめて互いに相手を遠くから見ることを明かす」という。それゆえ、無量寿仏は現在西方において教化し、まだここ（娑婆世界）に来ないことが分かる。ここからかしこを見れば、かれ（無量寿仏）はとりもなおさず法身である。ところが、応身はもともと姿形があり、法身はもともと姿形がない。仏がまだここに来ない以上、ここにおいてはとりもなおさず姿形がなく、法身にほかならない。もしここにやって来て応現すれば、とりも

なおさずここに応現する点で、応身である。他方からここを見れば、とりもなおさずここ〔の仏〕を法身とするのである。

然法華経所明法身者、不同常住也。解有二種。一云延金剛心久住世者、以為法身。又云正明総十方諸仏更互相望。故知無量寿即時在西方教化未来此間。此間望彼、彼即是法身。然応身本有形有像、法身本無形像。仏既未来此間、於此間即無形無像、即是法身。若来応此間、即於応此間是応身。他方望此間、即持此間作法身也。

（同前、六二九上六～一三）

と述べている。これによれば、『法華経』に明かす法身は、神通力によって金剛心を延長してこの世に住する仏[36]を法身と名づけたものか、他方世界の応身、たとえば無量寿仏を、この世界においては無形無像という理由で法身と名づけたもの[37]かであるとする。金剛心は、金剛石のような堅固な心を意味し、一般には菩薩の最高位の心を意味するが、ここでは仏が無余涅槃に入らずに、この世にとどまるために必要な心の意として用いられている。このように、『法華経』に明かされる法身は、『涅槃経』に説かれる常住の法身とは相違している。この点については、先に引用したが、はっきりと、

この経（『法華経』）に法身を明かすことは、常住経〔の『涅槃経』〕に明かす法身とは同じではない。

此経明法身、不同常住経所明法身。（同前、六三五下二四～二五）

と述べている。

このように、法雲は、『法華経』如来寿量品に説かれる久遠の釈尊を、『涅槃経』に説かれる真実の常住の仏身とは捉えなかったのである。

六　結　論

最後に、本稿の要点を整理する。

(1)法雲は『法華経』本文の緻密な研究に基づいて、詳細な分科を考案し、後世の法華経疏に大きな影響を与えた。

(2)『法華義記』は『法華経』の講義録であるので、『涅槃経』に対する言及は少ないけれども、法雲が五時教判を採用したという後世の指摘はおそらく正しく、『法華経』を『涅槃経』の下位に位置づける考えも見られた。

(3)法雲は『涅槃経』の仏身常住説を高く評価する教判を採用したために、如来寿量品の久遠の釈尊については、あまりこれを重視せず、方便品の一乗思想を重視した。さらに、一乗思想は方便品に説かれるだけでなく、『法華経』全体に説かれるものであることを分科によって示した。

(4)一乗思想の解釈にあたっては、法雲は解釈の枠組みとして、権実二智論と因果論を重視した。

(5)権実二智論は、三乗と一乗をいずれも仏の智に基づくものとし、三乗は権智、一乗は実智にそれぞれ基づくものとして、三乗と一乗の成立の根拠を区別した。

(6)『法華経』の一乗思想の内実を一因一果と規定し、これを妙因妙果とし、それと『法華経』以前の昔日の三因三果＝麁因麁果との相違を考察した。

(7)因果論は釈尊によって説かれた教法の側面についての解釈であるが、それればかりでなく、教法を説いた主体である仏の智慧（権智と実智）を明らかにすることによって、妙因妙果＝一因一果と麁因麁果＝三因三果の説き出される仏の側の根拠を明らかにした。

(8)法雲は、『法華経』如来寿量品に説かれる久遠の釈尊を、『涅槃経』に説かれる真実の常住の仏身とは捉えなかった。

注

＊　拙著『中国法華思想の研究』（春秋社、一九九四年）第一篇・第四章（二四一～二六七頁）を参照。また、李幸玲「光宅法雲『法華経義記』的詮釈観点」（『臺大佛学研究』第一六期、二〇〇八年、一二七～一七〇頁）を参照。

（1）『法華玄論』巻第一、「爰至梁始、三大法師碩学当時名高一代。大集数論、遍釈衆経。但開善以涅槃騰誉、荘厳以十地勝鬘擅名、光宅法華当時独歩」（大正三四、三六三下一七～二〇）、『法華玄義』巻第一下、「今古諸釈、世以光宅為長。観南方釈大乗、多承肇什。肇什多附通意。光宅釈妙、寧得遠乎。今先難光宅、余者望風、云云」（大正三三、六九一下一九～二二）を参照。

（2）拙著『中国法華思想の研究』（前掲）第一篇・第四章・第一節「『法華義記』における講義者法雲と筆録者」（一四二～一五〇頁）を参照。

（3）吉蔵が会稽嘉祥寺に止住していた期間は、陳が完全に滅亡した隋の開皇九年（五八九）から、晋王広（後の煬帝）の招聘を受けて、揚州の慧日道場に移る開皇十七年（五九七）までである。平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（春秋社、一九八七年）、一五～一六頁を参照。

（4）『弘明集』巻第十（大正五〇、六〇中）を参照。

（5）『広弘明集』巻第二十一（大正五二、二四七中～二四九下）、同（同前、二五〇下～二五一上）を参照。

（6）『法華義記』巻第一（大正三三、五七四上一七）を参照。

（7）『法華義記』巻第四（同前、六一九下六）を参照。

（8）『続高僧伝』巻第五、「時諸名徳各撰成実義疏。雲乃経論合撰、有四十科為四十二巻、俄尋究了」（大正五〇、四六四上二六～二八）を参照。

（9）『続高僧伝』巻第五、「及年登三十建武四年夏、初於妙音寺、開法華・浄名二経。序正條源、群分名類。学徒海湊、四衆盈堂。僉謂、理因言尽、紙巻空存。及至為賓、構撃従横、比類紛鯁。機辯若疾風、応変如行雨。当其鋒者、罕不心務。賓主咨嗟、朋僚胥悦。時人呼為作幻法師矣。講経之妙独歩当時」（同前、四六四上二一～八）を参照。

（10）『続高僧伝』巻第五、「嘗於一寺講散此経、忽感天華状如飛雪。満空而下延于堂内。昇空不墜、訖講方去」（同前、四六五上二一～四）を参照。

（11）『続高僧伝』巻第五、「雲法師灯明仏時、已講此経」（同前、四六五上一〇～一一）を参照。

（12）拙著『中国法華思想の研究』（前掲）第一篇・第二章・第二節「『妙法蓮花経疏』における道生の経典註釈の方法」（六九～七八頁。とくに七〇～七一頁）を参照。

（13）『法華文句』巻第一、「末代尤煩光宅転細。重雰翳於太清、三光為之戢耀。問津者所不貴」（大正三四、一下一五～一六）を参照。

（14）拙著『中国法華思想の研究』（前掲）第三篇「『法華経』信解品の譬喩解釈と教判思想」・第二章「法雲『法華義記』において」、第三章「吉蔵の法華経疏において」、第四章「智顗・灌頂『法華文句』において」（六五三～八二六頁）を参照。

（15）『法華玄義』巻第十上には、定林寺僧柔・慧次・道場寺慧観らは漸教を、有相教・無相教・褒貶抑揚教・同帰教・常住教の五種に分け五時教判を立てたこと、智蔵や法雲もこの五時教判を用いたことが述べられている。典拠は、「定林柔・次二師、及道場観法師、明頓与不定同前。更判漸為五時教。即開善光宅所用也」（大正三三、八〇一中四～六）を参照。また、吉蔵『法華玄論』巻第二にも、法雲が五時教判を用いたことについて、「光宅雲公言、猶是無常。所以然者、教有五時。唯第五涅槃是常住教。四時皆無常。法華是第四時教。是故猶是無常」（大正三四、三七二上一七～二〇）とある。五時教の名称については、吉蔵『三論玄義』（大正四五、五中）によれば、『法華玄義』紹介のものと若干相違し、三乗別教・三乗通教・抑揚教・同帰教・常住教である。五時教それぞれに配当される具体的な経典は両者とも共通であり、第一は『阿含経』、第二は『般若経』、第三は『維摩経』・『思益梵天所問経』、第四は『法華経』、第五は『涅槃経』である。

(16) 拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』(大蔵出版、二〇一二年)第三部「涅槃経疏の研究」・三「『大般涅槃経集解』における僧亮の教判思想」(四四五～四五二頁)、五「『大般涅槃経集解』における僧宗の教判思想」(四六五～四七四頁)を参照。僧亮、僧宗に、慧観とまったく同じ五時教判が見られるわけではないが、とくに僧宗にはかなり類似した教判思想が見られる。なお、僧亮については、布施浩岳氏によって、『高僧伝』巻第七所載(同前、三七二中)の京師北多宝寺に住した「釈道亮」(広州大亮法師)に比定された。『涅槃宗の研究』後篇(叢文閣、一九四二年。国書刊行会、一九七三年)、二三一～二四〇頁を参照。

(17) 『続高僧伝』巻第五、「年十三始就受業。大昌僧宗、荘厳僧達、甚相称讃」(大正五〇、四六三下一七～一八)を参照。

(18) 原文は、「釈迦如来初応此土、乃欲覚悟長迷遠同極聖。但以衆生宿殖善微過去因弱、致使五濁障於大機六蔽掩其慧眼。又険難長遠生死無際。是故不可頓明一乗因果大理、事不得已、故初詣鹿苑、開三乗異因、指別為趣果。如是荏苒至大品、明教度人、菴羅説法弘道、経年歴歳。猶明異因別果長養物機。於是八部四衆積年覩聖、曩日修福、遂令五濁障軽大乗機動、至今王城、始称如来出世之大意、破三乗定執之心、闡揚莫二之教同帰之理。于時且廃権於往日、談実於当今。明因則収羅万善以為一因、語果則復倍上数以為極果」(大正三三、五七二下三～一六)を参照。

(19) 『法華義記』巻第二、「次明衆経所明二智不同、第五。衆経不同凡有五種。一者十二年前有相教所明二智、若照生老病死分段無常境者、名為権智、若照刹那無常名、為実智也。二者大品経所明二智、若照因縁仮有、即是権智也。照此仮有即空、是実智也。三者即是維摩経所明二智者、若知病識薬静照物機、此則是実智。若使能応病与薬令得服行、此則是方便智。四者是涅槃経所明二智者、若照金剛已還生死無常苦空之法、此則是方便智也。若照涅槃常楽我浄真実之法、此即是実智也。五者就此法華所明二智、若照三三之境、即方便、若照四一之境、即実智也」(同前、五九三下二七～五九四上一一)を参照。

(20) 前注(15)を参照。

(21) 『法華義記』巻第二に、「昔日鹿苑説三乗別教」(同前、五九三下八)とあるように、鹿野苑で説かれる『阿含経』を代表として取りあげる場合もあるが、『法華義記』巻第四に、「然三乗別教亦次第説、鹿苑説四諦、王舎城中説十

二因縁、後説優婆塞戒経」（同前、六一一下一二～一四）とあるように、四諦＝声聞乗、十二因縁＝縁覚乗、『優婆塞戒経』＝菩薩乗の三乗を段階的に説くことを意味する場合もある。

(22) 前注（15）を参照。

(23) 『法華義記』のなかで、『維摩経』を釈尊一代の教化のなかに位置づけているのは、ただ次の一箇所だけである。『法華義記』巻第六、「復経少時者、転教之後去法華座不遠、故言少時。只逕説維摩教、故言経時也」（同前、六三九下二五～二七）を参照。なお、『華厳経』については、『法華義記』はまったく言及しない。したがって法雲はその教判の中に『華厳経』を組み込んでいない。『大般涅槃経集解』巻第九における僧宗の注には、「昔七処八会、説華厳方広」（大正三七、四一五下一九）と、『華厳経』への言及があるのに比べるとやや奇妙な感がある。また、敦煌写本『法華義記』（S二七三三＋S四一〇二）が、「華厳会上、始見我身、聞我所説、即便信受」（大正八五、一七九上六～七）と述べるように、『法華経』涌出品の「此諸衆生始見我身、聞我所説、即皆信受入如来慧」（大正九、四〇中八～九）の文に『華厳経』の説法を読み取っていることに比べると、『華厳経』への言及がないことがかえって法雲『法華義記』の一つの特色と見なされるであろう。拙著『中国法華思想の研究』（前掲）第一篇・第四章・第四節「法雲『法華義記』と敦煌写本『法華義記』との比較研究」（二三五～二四四頁）を参照。

(24) 『法華義記』巻第二、「第一二智名義者、実智、方便智也。然実智有二名。一言実智、二言智慧。方便智亦有二名。一言方便智、二言権智」（大正三三、五九二中一六～一八）を参照。

(25) 『法華義記』巻第二、「今言方便智者、此是当体受名、則明聖人智有善巧之能也。権智者、此従境得名。何以知之。正明前境権、借昔三乗等境、須臾転成一乗。是故権仮不実。然智照此権仮之境。今挙境目智、故名為権也」（同前、五九二中二四～二九）を参照。

(26) 『法華義記』巻第二、「智慧者、心用鑒照之称。実智者、是無有虚仮之名也。又智慧与実智亦受名不同。智慧者、此即当体受名也。実智者、此則従境得名。所言智慧当体得名者、則原此心用、根本性是鑒照、且又因果通有。何以知之。故如金剛心時此智慧照境已周。若使金剛転成仏果、智慧然化。智慧亦是鑒照之義、故知智慧之名根本当体得名也。又言実智従境受名者、前境是実。何以知之。今一乗因果之理是天下真実定境、六心以還雖復退為二乗、非為

永退。会三帰一乗、故云実也。如来智慧照此実境。今挙境目智、仍呼為実智、故知実智従境受名也」(同前、五九二下三～一五)を参照。

(27)『法華義記』巻第二、「問者言、実智所照之境乃有四一、則長有理一。説権智所照之境、便応有四三。今者故無有三理、只有三三也。解釈者言、昔日若有三理者、便応是実有三。何謂於一仏乗方便説三。故知昔日教下無有三理。……」(同前、五九三上一七～)、「解云、応衆生実有三機、昔日実有三教、実無三理。但昔三教為詮一理。昔日既未得説一実之理、是故仮三乗言教、遠詮今日一実之理」(同前、五九三上二六～二九)を参照。

(28)『法華義記』巻第一、「蓮華者、外譬一物必花実倶有。若談蓮家之花、則如果家之因。若語花家之蓮、則如因家之果。是故此経家要双明一乗因果、似若此花。故借譬受名、故云蓮花」(同前、五七三上四～八)を参照。

(29)道生『妙法蓮花経疏』巻上、「法者、体無非法、真莫過焉」(『新纂大日本続蔵経』二七、一下六)を参照。

(30)『首楞厳三昧経』巻下、「爾時堅意菩薩心大歓喜、即還娑婆世界白仏言、世尊。彼照明荘厳自在王仏寿七百阿僧祇劫。而告我言、如我寿命、釈迦牟尼仏寿命亦復如是」(大正一五、六四五上二～五)を参照。

(31)『法華義記』巻第一(大正三三、五七三上一五～下九)を参照。ここに紹介する法雲の解釈に対する詳細な批判が『法華玄義』巻第二上(同前、六九一中二九～六九二下三)に見られることも周知の事実である。

(32)『法華義記』巻第一(同前、五七三下九～二六)を参照。

(33)『法華義記』巻第一、「正宗中有両段者、但此経只以因果為宗。是故第一方便品以下尽安楽行品有十二品経、正開三顕一以明因義、譬蓮家之花也。第二従踊出品以下竟分別功徳品中弥勒説偈頌仏長行以来、凡有両品半経、詺為開近顕遠以明果義、喩若花家之蓮。前辨因義、後明果宗。然則因果双説、経之正体也」(同前、五七五上二三～中一二)を参照。

(34)道生『妙法蓮花経疏』巻上、「此経所明、凡有三段。始於序品訖安楽行此十三品、明三因為一因。従踊出至于属累品此八品、辨三果。従薬王終於普賢此六品、均三人為一人。斯則蕩其封異之情、泯其分流之滞也」(『新纂大日本続蔵経』二七、一下一四～一七)を参照。

(35)吉蔵は『法華玄論』巻第二において、法雲の『法華経』仏身無常説を取りあげている。「光宅雲公言、猶是無常。

所以然者、教有五時、唯第五涅槃是常住教、四時皆無常。法華是第四時教。是故仏身猶是無常。又此経自説無常。如下文言、復倍上数。雖復称久、終自有限。故知無常。又薬草品云、終帰於空。終帰於空者、既是無常、終入無余也」（大正三四、三七二上一七〜二三）とある。法雲の仏身無常説の経証として、『法華経』如来寿量品の「復倍上数」と、薬草喩品の「終帰於空」（大正九、一九下五）を引用している。ただし、「終帰於空」については、『法華義記』巻第六に、「如来知是一相、此下第五挙如来知結合也」（大正三三、六四九中二六〜二七）と注釈するだけである。

(36)『法華義記』巻第一、「但大悲之意不限、度人之心無窮、近藉神通之力、遠由大衆万行之感、遂能金剛心、留住於世、寿命無窮、益物無崖」（同前、五七二下二五〜五七三上一）を参照。

(37) 無量寿仏を法身とすることについて、『法華義記』巻第五、「今此経言法身者、指他方応身為法身。故如仏在無量寿国。此間衆生機感無量寿来応、仍詺無量寿仏、為法身也」（同前、六三五下二五〜二八）を参照。また、分身の諸仏を法身とすることについて、「此中明法身、即是他方浄土分身諸仏、以為法身也」（同前、六三八下一四〜一五）を参照。なお、法雲の仏身説については、木村宣彰「法雲の仏身説」（『仏教学セミナー』一六、一九七二年。また、木村宣彰『中国仏教思想研究』〔法藏館、二〇〇九年、一六四〜一七九頁〕に収録）を参照。

第三章　中国における法華思想の展開

一　はじめに

筆者は、主に中国法華思想史を研究しているので、これまでも中国における法華思想について執筆したことがある。[1]本稿では、改めて「中国における法華思想の展開」という論題について、光宅寺法雲、嘉祥大師吉蔵、慈恩大師基の三人の法華経観をまとめる形で考察する。この課題はそれほど容易なことではないが、法雲と吉蔵については、これまでも専門的な研究をしてきたので、それらの研究成果を踏まえて改めて整理したい。基の法華経観については、いわゆる基以前の一乗真実・三乗方便とまったく異なった三乗真実・一乗方便を中心とするものであり、筆者にとっては初めて取り組む課題なので、先学の研究成果に基づきながら整理するつもりである。

二　法雲の法華経観[2]

法雲（四六七〜五二九）が梁代の法華教学の第一人者であったことは、智顗（五三八〜五九七）や吉蔵（五四九〜六二三）の等しく認めるところである。[3]実際に、法雲には『法華義記』八巻の注釈書がある。法雲の弟子が法雲の

『法華経』の講義を筆録したものであるが、法雲の講義をそのまま筆録したのではなく、『法華義記』の注釈書としての内容的充実を図るために、とくに異説の提示、批判などにおいて、自分なりの工夫をこらした跡を認めることができる。(4)

(一)　法雲と五時教判

法雲の採用した教判は、智顗・灌頂『法華玄義』によれば、漸教を五時に分類する五時教判であり、定林寺僧柔（四三一～四九四）・慧次（四三四～四九〇）・道場寺慧観（生没年不詳）によって説かれ、開善寺智蔵（四五八～五二二）・法雲によっても採用されたと指摘されている。(5)

この五時教判は吉蔵によれば、慧観の創唱した頓漸五時教判として『三論玄義』に詳しく紹介されている。(6)仏教全体を『華厳経』に相当する頓教と五時に分けられる漸教に二分する。漸教の五時とは、浅きより深きに至るという原則で配列され、第一時は『阿含経』を指す三乗別教、第二時は『般若経』を指す三乗通教、第三時は『維摩経』などを指す抑揚教、第四時は『法華経』を指す同帰教、第五時は『涅槃経』を指す常住教である。浅きより深きに至るという原則なので、『涅槃経』が『法華経』よりも一段高い教えであることは推定されるが、では『涅槃経』のどの点が『法華経』よりも優れているのかについては説明がない。この問題については、浄影寺慧遠（五二三～五九二）『大乗義章』衆経教迹義の紹介する劉虬（四三八～四九五）の五時教判が参考となる。(7)そこには、仏性と仏身常住を説いているかどうかが、『法華経』と『涅槃経』の相違点であることが指摘されている。(8)

以下、法雲の教判思想と『法華経』の位置づけについてまとめる。『法華義記』の冒頭には、『法華経』を釈尊の一代の教化のなかに位置づけようとする教判にかかわる文章を載せている。(9)それによれば、法雲は、釈尊一代の教

化について、三乗から一乗へと整理している『法華経』方便品に基づいて、因果論の視点から、三因三果から一因一果へという図式で整理している。釈尊の真意は「一乗の因果の大理」を明かすことであったが、衆生の機が未成熟であったために、鹿野苑における三乗の説法、『大品般若経』、『維摩経』の説法によって衆生の機を成熟させ、ついに『法華経』によって「一乗の因果の大理」を明かし、出世の本懐を果たしたと解釈したのである。

『法華経』の講義という目的に制約されたためか、ここには『涅槃経』の位置づけについての言及はない。『法華義記』に、法雲が五時教判を採用したという証拠があるのかどうかを検討すると、五時教については、それに該当する具体的な経典名はほぼ『法華玄義』、『三論玄義』と一致するが、有相教、三乗通教を除いて、『維摩経』を指す抑揚教、『法華経』を指す同帰教、『涅槃経』を指す常住教などの名称は見られない。ただし、「同帰」という術語は『法華経』の思想を表現するものとして多数見られる。

また、常住については、『法華義記』巻第五に、「この経（『法華経』）に法身を明かすことは、常住経（『涅槃経』）に明かす法身と同じではない（此経明法身、不同常住経所明法身）」（大正三三、六三五下二四～二五）、『法華義記』巻第七に、「これ（『法華経』）は『涅槃経』への前の道を開き、常住への準備的過程となる（此則開涅槃前路、作常住之由漸）」（同前、六六〇中二六～二七）とあり、『涅槃経』を「常住経」と規定していることは明らかである。これに対して、『維摩経』を指す抑揚教は、これに類する表現も皆無であるが、全体として、法雲が五時教判を信奉したという後代の伝承は、信頼してよいと思う。

(二)　仏性の問題

さて、前に述べた『法華経』と『涅槃経』における仏性と仏身常住の問題について、法雲の解釈を検討する。ま

ず、法雲は仏性について、「ところが、『涅槃経』にもまた〔仏〕法を守護することによって金剛石のような身を獲得し、〔生きものを〕殺さないことによって勝れた不思議な果報を受けるという。縁因と正因の二つの因をどちらも明かし、詳しく仏果の活動について述べる（然涅槃経亦言、護法得金剛之身、不殺感長壽之報。双明縁・正両因、具述仏果之業）」（同前、五七四中二四〜二六）とある。この文は、『涅槃経』に縁因と正因の二種の仏性が説かれていることを指摘しているので、当然『法華経』にはそのような説がないことを認識したうえでの発言と解釈したい。『南本涅槃経』巻第二十六、師子吼菩薩品には、「因に二種がある。第一に正因、第二に縁因である（因有二種。一者正因、二者縁因）」（大正一二、七七五中八〜九）などと説かれている。それに対して、『法華経』には「仏性」という言葉そのものが見られないことは確かである。

（三）仏身の常住・無常の問題

『法華義記』において、『法華経』と『涅槃経』との比較は、多くの場合、仏身の常住をめぐってなされている。『法華義記』巻第一に、この問題に対する法雲の率直な解釈が見られる。[10]そこでは、『法華経』の長寿の意義について、わかりやすい譬喩を示して説明している。五丈の柱を二丈だけ土に埋めて三丈を土から出した場合、この三丈が昔日の七百阿僧祇劫であり、土に埋まった二丈も取り出して五丈となったものが、『法華経』の「復倍上数」（大正九、四二下二三）であるから、昔日と今日の仏寿の相違は三丈と五丈の相違で相対的な長短の差があるだけである、というものである。[11]法雲は「復倍上数」を『法華経』の仏寿の標識と見て、昔日の短寿に比較して、相対的な長遠を認めたが、その長遠が相対的である点において、大乗の『涅槃経』に明かされる仏身常住の思想から見れば、なお無常の仏身であると結論したのである。

また、『法華経』に説かれる法身の意味について、『法華経』に明かす法身は、神通力によって金剛心を延長してこの世に住する仏を法身と名づけたものか、他方世界の応身、たとえば無量寿仏を、この世界においては無形無像という理由で法身と名づけたものかであると解釈している。[12] このように、『法華経』に明かされる法身は、『涅槃経』に説かれる常住の法身とは相違している。[13] この点については、先に引用したように、「この経（『法華経』）に法身を明かすことは、常住経（『涅槃経』）に明かす法身とは同じではない（此経明法身、不同常住経所明法身）」（同前、六三五下二四～二五）と述べられていた。このように、法雲は、『法華経』如来寿量品に説かれる久遠の釈尊を、『涅槃経』に説かれる真実の常住の仏身とは捉えなかったのである。[14]

(四)『法華経』の分科

法雲は『法華経』を三重に段落分けする。第一重の段落分けでは、序・正説・流通の三段落に分ける。それぞれの段落の切れ目については、序は序品を指し、正説は方便品から分別功徳品の格量偈（大正九、四四下一八）までの十四品半を指し、流通は格量偈が終わった次の長行から普賢菩薩勧発品までの十一品半を指す。第二重の段落分けでは、序（通序・別序）・正説（因の義・果の義）・流通（化他・自行）のように、それぞれ二段に分ける。第三重の段落分けでは、通序・別序をそれぞれ五段に分け、正説の因の義・果の義をそれぞれ四段に分け、流通の化他・自行をそれぞれ三段に分ける。最終的には、全部で二十四段落に分けるのである。

(五)『法華経』の一乗思想の解釈

法雲は、『法華経』を『涅槃経』の下位に置く教判を採用したために、如来寿量品に説かれる久遠の釈尊の思想

をあまり重視せず、方便品を中心とする『法華経』の一乗思想を重視した。彼の一乗思想の解釈の枠組みとして重要なものが、権実二智論と因果論である。

法雲の権実二智論については、三乗と一乗をいずれも仏の智に基づくものとしたこと、しかし、三乗は権智、一乗は実智にそれぞれ基づくものとして、三乗と一乗の成立の根拠を区別したこと、実智の対境である理一に対して、権智の対境としての理三を説かないことによって、三乗が仮の存在であり、最終的には理一を説く一乗の前において消え去るものであることを明らかにしたこと、人だけでなく、機を取りあげることによって、衆生を固定的に見るのではなく、機のあり方によって変化する存在として捉えたこと（このことはそのまま声聞が菩薩に転換して成仏するという『法華経』の中心思想に合致する）、などが注目される。

法雲の因果論については、すでに紹介したように、法雲は、独自に三乗、一乗を因果論の視点から捉えなおして、三因三果から一因一果へという教判思想を提示している。このような因果論に基づく釈尊の教化の整理は、『法華経』の経題釈にも適用されている。すなわち、「妙法蓮華経」の「法」が因果を意味するものと解釈され、「蓮華」もまた妙なる因果をたとえたものと解釈されている。(15)

「妙」は麁と相対的な概念で、法の形容語である。「法」は因果の二法を意味する。したがって、「妙法」とは、妙因妙果という意味で、換言すれば、因も妙、果も妙ということである。この『法華経』の因果に比べると、昔日の教えに示される因果は、麁なる因と麁なる果である。具体的には、六波羅蜜の修行を因とし、それによって実現される果に有為の果と無為の果とがある。無為の果は三界内の分段の生死を滅することで、有為の果の用（作用の意）は八十歳、あるいは七百阿僧祇劫(16)の間、この世にとどまって衆生を救済する働きをいう。これらの因果はまだ究極的ではないと規定される。

これに対して、『法華経』の妙因は、万善を一因となして、衆生を五百由旬の嶮難の道を越え、宝処に到着させるものであり、妙果は三界の内外の生死（分段の生死と不思議変易の生死）を滅する無為の果と、無限の慈悲のために、神通力によって寿命を延長して三界の衆生を救済する有為の果の用とである。このような因果の二法が「妙法」と呼ばれるのである。以上のように、昔日の麁因麁果と『法華経』の妙因妙果とが比較されている。これについて法雲はさらに詳しく論じているが、ここでは説明を割愛する。

三　吉蔵の法華経観

吉蔵はその生涯において、多くの『法華経』の注釈書を著わし、四著が現存している。撰述順序に従って紹介すると、『法華玄論』、『法華義疏』、『法華遊意』、『法華統略』[17]である。『法華玄論』十巻は大正蔵経で九十頁の大部のもので、弘経方法・大意・釈名・立宗・決疑・随文釈義の六章から構成されている。第六章の随文釈義は、『法華経』を解釈するうえで避けて通れない重要な思想・概念・経文を取りあげて考察したものであり、その成果は後の『法華義疏』に活かされることになる。ただし、『法華玄論』の随文釈義は、『法華経』に分科を施したうえで、一々の経文を取りあげて解釈する、いわゆる随文釈義の形は取っていない。このような随文釈義は『法華義疏』十二巻に見られるものであり、『法華義疏』は実に大正蔵経で百八十三頁にわたる堂々たる『法華経』の注釈書である。このように、吉蔵は『法華玄論』、『法華義疏』において、十分に『法華経』を研究したうえで、それまでの研究成果の精髄を簡潔にまとめたものが『法華遊意』である。分量も大正蔵経でわずか十七頁の小品であるが、吉蔵の法華経観を整理するという本稿の目的に合致するので、本節では『法華遊意』を中心資料として用いる。さらに、

『法華統略』は『法華経』の経題の解釈と随文釈義から成り、吉蔵最後の法華経疏として新見解を盛り込んだものなので、少しく論及する。

(一)『法華遊意』に見られる吉蔵の法華経観[18]

1 経題の解釈

『法華遊意』の冒頭には「開題序」、つまり経題＝「妙法蓮華経」を明らかにする序がある。内容的には、『法華経』の中心思想を、乗(教法)の方便と身(仏身)の方便の方便たることを打ち明けて、乗の真実と身の真実とを示すことに求めている[19]。すなわち、三乗が方便であり、一乗が真実であること、また、短寿の仏身(菩提樹下で始めて成仏したとする立場)が方便であり、長寿の仏身(久遠の昔にすでに成仏したとする立場)が真実であることである。そして、それら二種の方便を麁と規定し、二種の真実を「妙」と規定する。さらに、二種の方便に対する相対的存在であるから、「妙」と呼ぶには十分ではなく、究極的には『法華経』に明かされる道理は言語・思慮を超えたものであり、それこそ強いて「妙」と表現するだけであることが説かれる。「法」はその道理が衆生の軌範であることを指したものであり、またその道理が形を超え出たものであるから「蓮華」にたとえる。「経」は永遠に変わらないことと、軌範であることとの意味を取っている。

2 来意門における三種法輪説

次に、『法華遊意』は十章を設けて、さまざまな角度から『法華経』の思想を解明している。とくに重要な箇所

を取りあげて、吉蔵の法華経観を紹介する。

第一章の「来意門」には、経や品が説かれる意義、すなわち、経や品の存在意義を明らかにする。具体的には「欲説……故説是経」などという形式によって、『法華経』に説かれる十点の思想を明らかにするもので、吉蔵の法華経観を探るうえできわめて重要な資料である。ここでは、三種法輪について説明する。

『華厳経』において説かれる一因一果の法門を根本法輪とし、一因一果を聞いてもすぐには理解できない鈍根のもののために説かれた三乗を枝末法輪とし、三乗を集めて一乗に帰着させる『法華経』を摂末帰本法輪とする。また、『法華経』は一往、摂末帰本法輪に属するが、釈尊の一代の教化を統合するので、三種法輪をすべて備えていることが指摘されている。また、『法華経』と『華厳経』との比較研究がなされており、この三種法輪という教判思想の形成の原点に、二経の比較という問題意識があったことを物語っている。

三種法輪は、声聞蔵・菩薩蔵の二蔵判と並んで吉蔵の教判として著名なものである。吉蔵の基本的な経典観は、いわゆる「諸大乗経顕道無異」であり、すべての大乗経典は道（仏教的真理）を顕わすことにおいてすべて平等であることを意味する。そのうえで、吉蔵は『法華経』の位置づけのために、ここに出る三種法輪のほかにも、説明は割愛するが、三浄法門、三摂〔引〕法門について論じている。[20]

3　『法華経』の宗旨[21]

第二章の「宗旨門」は、『法華経』の根本の趣旨が何であるかを説くものである。はじめに能表の教えを意味する「体」と、所表の理を意味する「宗旨」とが同一か相違するかという問題を取りあげ、いずれも時に従って活用すればよく、大事なことは衆生がそれによって悟ることであると述べている。そのうえで、『法華経』の宗旨につ

いて、「因」を宗旨とする説、「果」を宗旨とする説、前二者を折衷して「因果」を宗旨とする説の三説を紹介し、「破して取らず」、「取りて破せず」、「亦た取り亦た破す」、「取らず破せず」の四つの視点から批判している。

これを整理すると、言語による把捉を超越する実相においては上の三説や吉蔵自身の説も、その存在する余地はないこと（「取らず破せず」）、次に、言語による議論を認める次元においては、非因非果の中道を体とし、因果等を用となすと考えることができること（「亦た取り亦た破す」）、次に、『法華経』の宗旨を因果的視点によってのみ捉えることは有所得の説であり、有所得の説はすべて否定されること（「破して取らず」）、しかし、有所得を破し無所得に達したうえでは、三説がすべて肯定されること（「取りて破せず」）、となる。

4　果妙（仏身常住）と因妙（仏性）

第三章は「釈名題門」である。この中の第七項の釈名門では、冒頭に「法」を解釈することが「妙」を解釈することになると述べ、『法華経』の根本としての一仏乗を妙とすると明かしている。そして、この一仏乗を妙とすることが、旧来の三説、すなわち、『法華経』の仏身を無常とする第一説（法雲の説に相当する）、『涅槃経』が顕了に（明白に）仏身の常住を明かしているのに対し、『法華経』は覆相して（真相を覆い隠して）常住を説いているとする第二説、大乗経典はすべて常住を明かしているから、『法華経』もその例外ではなく、常住を明かしているとする第三説と、どこが相違するのかという問題について答えるなかで、三説をすべて批判している。

とくに第一説に対する批判は四つの方法に基づいてなされる。第一の方法は、『法華経』以前の『大品般若経』や『維摩経』にすでに仏身の常住が説かれているのであるから、『法華経』にも当然、仏身の常住が説かれているとするものである。第二の方法は、仏身の常住を明かすと解釈することのできる『法華経』の経文を引用するもの

である。第三の方法は、『法華経』が仏身の常住を説くと解釈する関河の旧説（具体的には関中の僧叡と河西の道朗の解釈）を引用するものである。第四の方法は、『法華経』が仏身の常住を説くという理論的な証明であり、十種の根拠を示しているが、説明は割愛する。

以上のように、『法華経』は仏身常住という果妙を説いていることは明らかになったが、因妙、すなわち仏性が説かれているかどうかが問題として設定される。これは『法華経』が縁因成仏を明かすだけで、『涅槃経』のように正因仏性を説いていないとする法雲の説を対象にしたもので、やはり十の根拠を挙げて、『法華経』が仏性を説いていることを論証しているが、説明は割愛する。

5　『法華経』の教判的位置づけ

第四章は「辨教意門」である。「辨教意」とは『法華経』の教えの意義を明らかにするという意味で、具体的には『法華経』の教判的位置づけの試みがなされる。あらゆる限定を超えた適宜な教化が仏の教化であって、南方の五時教判（慧観の頓漸五時教判）や北土の四宗教判（慧光の因縁宗・仮名宗・不真宗・真宗）[22]は仏の自在な教化を見失ったものであることを指摘し、自在な教化の具体的なあり方を八種に整理して示している。結論的には、小乗を集めた声聞蔵と大乗を集めた菩薩蔵の二蔵には明確に浅深の区別があること、大乗も小乗も最終的には一乗を示すためのものであること、二蔵に執著しても一乗に執著しても誤った見解に堕落することなどが明かされている。

次に『法華経』に一教・二教・三教・四教・十教が説かれていることを述べているが、ここでは、五双十教についてのみ説明する。[23]つまり、頓教・漸教、世間教・出世間教、小乗教・大乗教、自教・他教、顕教・密教の五種の組、十種の教をいう。これは釈尊の一代の教化を、『華厳経』・人天教・二乗教・『般若経』・諸方等経・『法華経』

の六種に分類し、それぞれの特徴を十教によって規定したものである。すなわち、『華厳経』は頓教で、以下の五教が漸教である。漸教の中では、人天教が世間教で、以下の四教が出世間教である。出世間教の中では、二乗教が小乗教で、以下の三教が大乗教である。大乗教の中では、『般若経』が自教で、諸方等経が他教である。また、大乗教の中で、『般若経』と諸方等経とが二乗の人に秘密に大乗を説く密教で、『法華経』が二乗の人にあらわに大乗を説く顕教である。

6　三乗方便説と二乗方便説

第六章は「三一門」である。『法華経』方便品の中心思想である、三乗と一乗の関係について、開三顕一・会三帰一・廃三立一・破三明一・覆三明一・三前明一・三中明一・三後明一・絶三明一・無三辨一の十句を説いている。次に、『法華経』の説く一乗は三乗の中の一乗か、それとも三乗の外の一乗かという問題が検討されている。これは、いわゆる三車家と四車家の対立に通じる問題である。三乗の中の一乗という立場は、三乗の中に出世間の乗をすべて収め、二乗を方便とし仏乗を真実とする立場であり、三乗の外の一乗という立場は、方便身の説いた昔の仏乗は、真実身の説いた『法華経』の仏乗と異なるという立場であることが明かされている。さらに、三乗が方便であるとする経文と、二乗が方便であるとする経文とがあるが、両者の相違について問題が立てられる。仏乗だけが真実で、他の二乗が方便であるが、それらを合わせて三と説くことも表現上可能であるから、どちらの表現の意味するところも結局同じであると答えている。また、会三帰一と会二帰一も結局、表現のうえでの相違に過ぎず、実質的には相違しないと説いている。

(二)『法華統略』の法華経観(24)

『法華統略』では、「如是我聞」の「如是」について、きわめて興味深い解釈をしている。その要点のみを説明すると、吉蔵は、『法華経』薬王菩薩本事品の『法華経』を「深大」(大正九、五四上二二)であるとする文に注目し、「深大」の文字を解釈している。「如是」とは『法華経』が深大であるということを信じることであるという吉蔵の解釈が底にあるからである。

吉蔵の展開した論理構成は、「如是」を信と規定したうえで、この信は『法華経』の深大であることに対する信であり、さらに自己自身の深大であることに対する信をも包含するものであり、この重大な事実の論拠を無生の概念によって示す。それは単なる字義の解釈ではなく、「如是」に対して無生を観察する無生観という実践を行なうことを意味するものであった。吉蔵はこの無生観によって、三世十方の仏法が自己自身のうちに備わるとまでいっている。しかも、「如是」ばかりでなく、「如是」から「歓喜奉行」までの『法華経』の全体について、この無生観を実践するべきことを説いている。

従来、吉蔵の仏教学の特徴をあまり実践的ではなく、学問仏教に偏したものと見る傾向があったと思われるが、この無生観による経文の解釈は、経文を自己に引きつけた実践的解釈という点では、智顗の考案した観心釈に対応するものと考えて差し支えないと思う。吉蔵が『法華統略』において無生による「如是」解釈を詳しく展開したのは、『法華経』の実践的な解釈方法の確立を目指したためとも考えられるであろう。

四　基の法華経観

本節では、基の『法華玄賛』のいわゆる序論に相当する部分を基本資料として、彼の法華経観を紹介する。[25]『法華玄賛』は、冒頭に「妙法蓮華経序品第一」の注釈をした後に、「如是我聞」を取りあげ、その注釈において、第一に経の起こる意を述べ、第二に経の宗旨を明らかにし、第三に経品の得名を解釈し、第四に経品の廃立を顕わし、第五に品の次第を明らかにし、第六に経の本文を注釈するという六門を立てている。[26]第六門は随文釈義に相当するので、『法華玄賛』という注釈書としての序論に当たる部分は、前の五門が該当するといえよう。ただ第三から第五は『法華経』の具体的な品についての議論であるので、基の法華経観の概略を知るため、ここでは第一と第二を資料とする。[27]さらに、基自身は必ずしも重視していないが、如来寿量品の仏身についての基の解釈についても簡潔に考察する。

(一)「経起こるの意」

第一門の「経起こるの意」は、五つの理由によって『法華経』が説かれたことを明らかにする。五つの理由とは、因請に酬いること、疑執を破すること、記行を彰わすこと、今後を利すること、時機を顕わすことである。

第一の理由の因請に酬いることとは、因に酬いることと請に酬いることとの二つに分けられる。

前者の因は、行因、願因、求因、持因、相因、説因の六つに分けられる。行因とは、修行という因の意で、仏が仏果を得るために修行した「諸仏の道法」、あるいは「一乗種智の因」をいう。この行因に応答するために『法華

経』を説き、衆生に修行を勧めるのである。願因とは、仏が過去に衆生を成仏させようと誓願した本願をいう。求因とは、仏が過去において『法華経』を求めたことをいう。持因とは、仏が過去において『法華経』を受持したことをいう。相因とは、『法華経』を説く前に現ずる瑞相をいう。説因とは、三世の諸仏が成道して必ず一乗＝『法華経』を説くことをいう。これらの六つの因に応答するために、仏は今『法華経』を説くとされる。

後者の請とは、仏に説法を請うことであり、時機が熟さないときには方便の教えを説き、時機が熟したときには舎利弗等は乗の権実の境を説くことを請い、文殊師利等は乗の安楽の行を説くことを請い、弥勒等は身の真応の果を説くことを請う。これらの請に応答して、仏は一実、四安楽行、身の真応を説く、つまり『法華経』を説くのである。

第二の理由の疑執を破することは、疑を破することと執を破することとの二つに分けられる。

前者の疑を破することについて、その疑とは、仏は成道してから菩薩だけが菩提を得るであろうと授記し、声聞には仏果があると説かなかったために、声聞は永く成仏しないと疑ったこと、小菩薩は菩薩だけが菩提を得て、声聞にはその分がないことを疑ったこと、不定性の小菩薩は自らが仏菩提の分がないことを疑ったことを意味する。つまり、三乗にはともに疑網があるといわれ、この疑いを破するために『法華経』が説かれたのである。

後者の執を破する段落では、はじめに声聞について二つに分類している。決定声聞と「退き已って還って大菩提心を発す」声聞（退菩提心声聞のこと）で、前者は定性、後者は不定性といわれる。

また、『瑜伽論』、『法華論』によって、四種の声聞を紹介する。(28) 第一は決定声聞であり、趣寂とも名づけられる。第二は増上慢声聞で、第四禅を阿羅漢果と誤解する凡夫をいう。第三は退き已って還って大菩提心を発す声聞で、不定種姓とも名づけられる。『法華経』の会座で受記される声聞は、退菩提心声聞と名づけられ、舎利弗等はこの

声聞に属する。第四は応化声聞で、大菩薩や仏が声聞の姿を現じたものであり、富楼那等はこの声聞に属する。『法華論』によれば、このうち、授記する対象は、退菩提心声聞と応化声聞とされる。決定声聞と増上慢声聞は根が未熟であるために授記されないといわれる。これらの説明を踏まえて、退菩提心声聞は根が熟しているので、一乗を説くことによって、その執を破すといわれ、応化声聞には破すべき執がないといわれる。基は、決定声聞が成仏するならば、『涅槃経』などの多くの経文に背くと批判している。[29] また、『法華経』の一会は主として不定性の退菩提心声聞のためのものであり、兼ねて応化声聞のためのものであることを強調している。[30]

第三の理由の記行を彰わすことは、記を彰わすことと行を彰わすこととの二つに分けられる。

前者の記を彰わす段落では、仏は成道してからずっと声聞に授記してこなかったが、今授記するために『法華経』を説くことを明かしている。

後者の行を彰わす段落では、菩薩の一乗の行を彰わすために『法華経』を説くことを明かしている。基は、一乗に因と果があり、因を七地の菩薩の四つの菩薩行としている。[31] また、三周説法（法説周・譬説周・因縁説周）において一乗の境を明かし、安楽行品等では一乗の行を明かし、如来寿量品等では一乗の果を明かすとしている。[32]

第四の理由の今後を利することとは、今を利することと後を利することとの二つに分けられる。

前者の今を利する段落では、『法華経』の会座の凡聖の聴衆が『法華経』を聞いて利益を受けることを明かし、これに果記の利と現証の利の二つがあるとする。果記の利とは、仏が三種の機の者たちに、三周に一乗を説いて今を利益することである。基は、『法華論』巻下（大正二六、九上四～一四）に基づいて、授記に六種を区別する。第一に舎利弗や四大声聞が受ける別記、第二に富楼那、五百人の阿羅漢や千二百人の阿羅漢が同一の名の仏となる場合に同時に授記する同記、[33] 第三に学・無学などが下根のグループとして後に授記される後記、第四に提婆達多への

授記である無怨記、第五に比丘尼や天女に授記する通行記、第六に常不軽菩薩が授記する具因記である。前の五は仏の授記で今時の益を説き、第六は菩薩の授記で往時の益を説くと区別される。また、前の三と第五は『法華経』を聞く者を利益する記であり、第四と第六はそうではないことを明かし、前の五記は果記の利であると述べている。
現証の利については、『法華経』の各品に説かれる具体的な利益を取りあげている。たとえば、龍女の成仏説法が聴衆を利したことや分別功徳品に説かれる十二の功徳などである。
後者の後を利すとは、『法華経』の会座を解散して後、『法華経』によって得られる功徳の意味である。
第五の理由の時機を顕わすことは、時を顕わすことと機を顕わすこととの二つに分けられる。
前者の時を顕わす段落では、諸仏が教を設ける場合に頓と漸との二種のあることを述べ、頓とは頓に凡夫から仏果を求める大機に与えるものであり、『勝鬘経』に説く一乗を指すという。この場合は、一乗（大乗）は権で、四乗（人天乗・声聞乗・縁覚乗・大乗）は実とされる。[34] 漸とは小乗から大乗に至る機に与えられるもので、『法華経』に説く一乗を指す。この『法華経』の場合は、一乗は実で、二乗は権とされる。もっとも、全体的には、基は『法華経』の一乗は不定性の声聞・縁覚を教化するために説かれた方便説であると解釈することは広く知られているであろう。[35]
基は次に古の五時教判を紹介・批判したうえで、自身の教判を提示している。古の五時教判は『大乗義章』衆経教迹義に紹介される劉虬の教判に類似しているが、[36] 基の紹介・批判については説明を割愛し、基自身の教判について説明する。
基は、頓教の大乗はただ一時だけで、小乗から起こらない唯一の大機に対して与えられるものであるとし、他方、漸次の大教には三時があるとする。第一時は、施鹿林（鹿野苑）において声聞乗に向かう者に対して四諦の相によ

って正法輪を説くことであり、これは未了義の教えであるとされる。第二時は、一切法は皆無自性、無生無滅、本来寂静、自性涅槃であることに基づいて、大乗に向かう者に対して、隠密の相によって正法輪を説くことであり、これも未了義の教えとされる。第三時は、一切法は皆無自性、無生無滅、本来寂静、自性涅槃、無自性性であることに基づいて、一乗に向かう者に対して、顕了の相によって正法輪を説くことであり、これは真了義の教えとされる。この三時の教えに具体的な経典を適用すると、第一時は『阿含経』、第二時は『般若経』等、第三時は『華厳経』等である。第三時には、『法華経』、『涅槃経』、『金光明経』、『解深密経』、『勝鬘経』も含まれる。それぞれの思想的特徴については、第一時は総じて密かに有を説くけれども、何の性を有とするかを明らかにしない。第二時は総じて密かに空を説くけれども、何の性を空とするかを明かさない。第三時は顕了に有は依他・円成ありと説き、また顕了に空は所執の性を空ずることを説く。

後者の機を顕わす段落では、性に二種ありとし、第一は理性で『勝鬘経』に説かれる如来蔵であり、第二は行性で『楞伽経』に説かれる如来蔵といわれる。[37] 理性は遍有、つまり普遍的に存在するが、行性についてはある者とない者との区別がある。基は、行性によって種姓があり、無種姓の人には種姓がないので、発心、勤行精進しても、無上菩提を得ることはできないと強調する。[38] さらに、基はいくつかの経論を引用して、いわゆる五性（姓）各別思想を紹介し、『法華経』が大乗定性（菩薩定性）、声聞定性、不定性、[39] 無性＝一闡提の中の大悲菩薩を対象として説かれたもので、独覚性と無性＝一闡提の中の断善者は対象外であると指摘している。[40]

(二)「経の宗旨」

基は、立性宗・破性宗・破相宗・顕実宗の四宗教判を紹介し、『涅槃経』、『法華経』、『華厳経』等は真実中道の

義を顕わすので、第四の顕実宗であることを指摘している。さらに、自らの教判として、教を三種に区別し、宗を八種に区別する。三教とは、多く有を説く宗、多く空を説く宗、空有に非ざる宗である。それぞれ、『阿含経』の小乗義、三論と『般若経』等の教え、『華厳経』、『解深密経』、『法華経』等に相当する。八宗は、我法倶有宗、有法無我宗、法無去来宗、現通仮実宗、俗妄真実宗、諸法但名宗、勝義皆空宗、応理円実宗であり、第八の応理円実宗は『法華経』や無著等が説いた中道教としている。

基は、このように宗旨についてさまざまな説を紹介した後に、『法華経』については、別の視点から一乗をまさしく宗旨としていることを指摘している。『法華玄賛』巻第四之本の冒頭には、一乗義についてやや詳しく解釈を加えているが、ここでは割愛する。

(三)　如来寿量品の仏身について

基は、『法華経』の分科において、二説を出している。第一説は、序品を序分とし、方便品から授学無学人記品までを正宗分とし、法師品以下の十九品を流通分とする。この分科においては、如来寿量品は流通分と規定される。第二説は、序品を序分とし、方便品から常不軽菩薩品までを正宗分とし、如来神力品以下を流通分とする。正宗分はさらに三分され、方便品から勧持品までは一乗の境を明かし、安楽行品と従地涌出品は一乗の行を明かし、如来寿量品から常不軽菩薩品までは一乗の果を明かすと規定されている(41)。基は、実際の如来寿量品の注釈においては、一乗に基づく声聞の授記を『法華経』の正宗とすると捉え、如来寿量品は流通分であることを強調している(42)。その意味では、如来寿量品の仏身説をとりわけ重視しているわけではない。

ただし、如来寿量品の仏身について、「今、法身は本来生滅はないけれども、化仏(化身)は近く成仏し、報身

は昔証悟して、ここの大衆を教化することを論じる（今辨法身本無起滅、化仏近成、報身久証、化於此衆）」（大正三四、八二八中一四～一五）と述べて、如来寿量品の久遠実成の釈尊を報身と規定している。また、如来寿量品の品の解釈として、「如来（寿量品）とは法・報・化身の共通の名前であり、寿とは受ける寿命であり、量とは限りを意味する。この品には三種の仏身の寿命そのものの限りは、法性にまかせ、願の条件にしたがい、衆生の機根に応じて、それぞれ自らの（寿命）そのものを受けることを明かす。今、この三仏の命の限界を明らかにするので、如来寿量品と名づける（如来者、法・報・化身之通名、寿者、所受之命、量謂斉限。此品明三種仏身命体斉限、任法性、随願縁、応群機、受自体。今明此三仏命之斉限、故名如来寿量品）」（同前、八二八下六～八）と述べている。基は、世親の『法華論』の三仏菩提（応仏菩提・報仏菩提・法仏菩提）[43]の説を受けて、如来寿量品に三身説を認めているようであるが、基には取り立てて論じるべき仏身説はないようである。

注

（1）専門的には、拙著『中国法華思想の研究』（春秋社、一九九四年）があり、一般の読者のために書いた論文としては、「中国法華思想をめぐって―仏性と仏身常住の問題」（『東洋学術研究』別冊5、一九八四年、一六八～一九一頁。『法華経の出現―蘇る仏教の根本思想―』（大蔵出版、一九九七年、一二一～一六三頁）に改題のうえ再録）、「中国における『法華経』の思想の受容」（『東洋学術研究』三九―二、二〇〇〇年、四五～五八頁。『法華経思想史から学ぶ仏教』（大蔵出版、二〇〇三年、一二〇～一三三頁）に改題のうえ再録）、「『法華経』の中国的展開」（『シリーズ　大乗仏教5・智慧／世界／ことば』春秋社、二〇一三年、三〇五～三二九頁。本書、第一部・第一章に収録）などがある。

（2）拙稿「光宅寺法雲の法華経観」（『東アジア仏教学術論集』二、東洋大学東洋学研究所、二〇一四年。本書、第一部、第一

部・第二章に収録）を参照。

（3）『法華玄論』巻第一、「爰至梁始三大法師碩学当時名高一代。大集数・論、遍釈衆経。但開善以涅槃騰誉、荘厳以十地・勝鬘擅名、光宅法華当時独歩」（大正三四、三六三下一七～二〇）、『法華玄義』巻第一下、「今古諸釈、世以光宅為長。観南方釈、大乗多承肇・什。肇・什多附通意。光宅釈妙、寧得遠乎。今先難光宅、余者望風、云云」（大正三三、六九一下一九～二二）を参照。

（4）拙著『中国法華思想の研究』（前掲）第一篇・第四章・第一節「『法華義記』における講義者法雲と筆録者」（一四二～一五〇頁）を参照。

（5）『法華玄義』巻第十下、「三者定林柔・次二師、及道場観法師、明頓与不定同前。更判漸為五時教。即開善・光宅所用也」（大正三三、八〇一中三～六）を参照。吉蔵にも同様に法雲が五時教判を採用したという指摘がある。『法華玄論』巻第二、「光宅雲公言、猶是無常。所以然者、教有五時。唯第五涅槃是常住教、四時皆無常。法華是第四時教。是故猶是無常」（大正三四、三七二上一七～二〇）を参照。

（6）『三論玄義』、「言五時者、昔涅槃初度江左。宋道場寺沙門慧観仍製経序、略判仏教、凡有二科。一者頓教。即華厳之流。但為菩薩具足顕理。二者始従鹿苑終竟鵠林、自浅至深、謂之漸教。於漸教内開為五時。一者三乗別教、為声聞人説於四諦、為辟支仏演説十二因縁、為大乗人明於六度。行因各別、得果不同。謂三乗別教。二者般若。通化三機、謂三乗通教。三者浄名・思益。讃揚菩薩。抑挫声聞、謂抑揚教。四者法華。会彼三乗、同帰一極、謂同帰教。五者涅槃、名常住教」（大正四五、五中四～一四）を参照。

（7）『大乗義章』巻第一、「晋武都山隠士劉虬説言、如来一化所説、無出頓漸。華厳等経是其頓教。余名為漸。漸中有其五時七階。言五時者、一仏初成道、為提謂等、説五戒・十善人天教門。二仏成道已十二年中、宣説三乗差別教門。求声聞者、為説四諦。求縁覚者、為説因縁。求大乗者、為説六度。及制戒律、未説空理。三仏成道已三十年中、宣説大品空宗般若・維摩・思益。三乗同観、未説一乗破三帰一。又未宣説衆生有仏性。四仏成道已四十年後、於八年中説法華経、辨明一乗破三帰一。未説衆生同有仏性、但彰如来前過恒沙、未来倍数、不明仏常。是不了教。五仏臨滅度、一日一夜、説大涅槃、明諸衆生悉有仏性法身常住。是其了義。此是五時。言七階者、第二時中、三乗之別。

通余説七」(大正四四、四六五上一一～二六)を参照。
(8) 前注(7)を参照。
(9) 大正三三、五七二下三～一六を参照。
(10) 同前、五七三下二六～五七四上五を参照。
(11)『法華義記』巻第一、「就此経所明長寿之義、但昔七百阿僧祇為短、今復倍称位長。然今者更無別長、只続昔七百阿僧祇為長。如柱長五丈埋蔵二丈唯出三丈、覩三丈為短。又出二丈、則有長義。但無別有長。正以今二丈続昔三丈、有五丈之用也。寿命亦爾。昔七百為短、今復倍為長。但無別長、続短成長。無異三丈是短是麁今日復倍是長是妙也。此是無別長義」(同前、五七三下二六～五七四上五)
(12)『法華義記』巻第一、「但大悲之意不限、度人之心無窮、近藉神通之力、遠由大衆万行之感、遂能延金剛心、留住於世、寿命無窮、益物無崖」(同前、五七二下二五～五七三上一)を参照。
(13) 無量寿仏を法身とすることについて、『法華義記』巻第五、「今此経言法身者、指他方応身為法身。故如仏在無量寿国。此間衆生機感無量寿来応、仍詺無量寿仏為法身也」(同前、六三五下二五～二八)を参照。また、分身の諸仏を法身とすることについて、「此中明法身、即是他方浄土分身諸仏、以為法身也」(同前、六三八下一四～一五)を参照。なお、法雲の仏身説については、木村宣彰「法雲の仏身説」(『仏教学セミナー』一六、一九七二年。また、木村宣彰『中国仏教思想研究』〔法藏館、二〇〇九年〕、一六四～一七九頁に再録)を参照。
(14)『法華義記』巻第五、「然法華経所明法身者、不同常住也。解有二種。一云、延金剛心、久住世者、以為法身。又云、正明総十方諸仏更互相望、故知無量寿即時在西方教化未来此間。此間望彼、彼即是法身。然応身本有形有像、法身本無形像。仏既未来此間、於此間即無形無像、即是法身。若来応此間、即於応(「於応」は「応於」の誤りか)此間是応身。他方望此間、即持此間作法身也」(同前、六二九上六～一三)を参照。
(15)『法華義記』巻第一、「蓮華者、外譬一物必花実倶有。若談蓮家之花、則如果家之因。若語花家之蓮、則如因家之果。是故此経家要双明一乗因果、似若此花。故借譬受名、故云蓮花」(大正三三、五七三上四～八)を参照。
(16)『首楞厳三昧経』巻下、「爾時堅意菩薩心大歓喜、即還娑婆世界白仏言、世尊、彼照明荘厳自在王仏寿七百阿僧祇

劫。而告我言、如我寿命、釈迦牟尼仏寿命亦復如是」（大正一五、六四五上二一〜五）を参照。

(17) これらの著作の訳注研究の状況については以下の通りである。『法華玄論』については、平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（春秋社、一九八七年）、『続法華玄論の註釈的研究』（春秋社、一九九六年）がある。『法華義疏』については、横超慧日『法華義疏』（『国訳一切経』和漢撰述部・経疏部三・五、大東出版社、一九三九年）がある。『法華遊意』については、拙著『法華とは何か―『法華遊意』を読む―』（春秋社、一九九二年）がある。『法華統略』については、拙訳『法華統略』上（法華経注釈書集成6、大蔵出版、一九九八年）、『法華統略』下（法華経注釈書集成7、大蔵出版、二〇〇〇年）がある。

(18) 拙稿「『法華遊意』における吉蔵の『法華経』観」（『東洋哲学研究所紀要』七、一九九一年、一一三〜一四五頁）を参照。なお、拙著『法華とは何か―『法華遊意』を読む―』（前掲）を参照。

(19) 吉蔵は『法華義疏』巻第一（大正三四、四五三中八〜下一五）に、『法華経』の分科を示し、序品を序説、方便品から分別功徳品の格量偈までの十五品を正説、それ以降の十一品半を流通説としている。さらに、序説は如是我聞などの六事の証信序と、それ以降の発起序とに分けられ、正説は方便品から法師品までの乗方便・乗真実を明かす部分と、それ以降の身方便・身真実を明かす部分とに分けられ、流通説は神力品までの讃歎流通と、嘱累品以降の付嘱流通に分けられる。

(20) 「三種法輪」、「三摂〔引〕法門」については、拙著『中国法華思想の研究』（前掲）第二篇・第二章・第二節「吉蔵における三種法輪説」（三五六〜三八九頁）を参照。「三浄法門」については、『法華遊意』、「四者欲説三浄法門、故説此経。然衆生本性寂滅、未曾垢浄。雖非垢浄、於衆生顛倒。是故成垢。但此垢重衆生不可頓抜、故諸仏菩薩漸漸出之。所以開三浄之教。一者以五戒十善浄於三塗。次説二乗以浄界。後明一道以浄二乗。以三塗為重苦、三界為中苦、変易為下苦、故説三門以浄其三垢。三垢既滅、則三浄亦忘、故説此経也。然説三浄為止三垢。垢若不留、浄亦便息。了悟諸法本性寂然未曾垢浄、乃入於仏慧、直至道場也」（大正三四、六三四中一三〜二一）を参照。

(21) 拙著『中国法華思想の研究』（前掲）第二篇・第二章・第七節「吉蔵における『法華経』の宗旨観」（四九六〜五二八頁）を参照。

（22）『中観論疏』巻第一、「如旧地論師等辨四宗義。謂、毘曇云、是因縁宗。成実為仮名宗。波若教等為不真宗。涅槃教等名為真宗」（大正四二、七中四～六）、『法華玄論』巻第二、「四宗是光統著述」（大正三四、三七四下九）を参照。

（23）『法華遊意』、「言十教者、一者頓教、謂初成道時即以大乗頓化窮子、但根性未堪。是故息化也。二者漸教、従説人天乗乃至法華、皆是漸説大乗也。然頓教正化直往菩薩、漸教則化迴小入大人也。就漸教之中、復開二種。一世間教、即人天乗、如冷水灑面譬也。二出世間教、従趣鹿薗説二乗教、終竟法華也。就出世間教中、復有二種。一小乗教、二大乗教。初趣鹿薗説小乗教、従波若已去、謂大乗教也。就大乗教中、復有二種。一者自説大乗、即大品付財命説之事。二者他教、従大品已後諸方等教、仏与菩薩為小乗人而説大乗也。此二種教謂密説大乗、至於法花、謂顕教小乗人大法也。此之五双十教、並現信解品文也」（同前、六四四下一一～二五）を参照。また、類似の説明は、『法華義疏』巻第七にも見られる（同前、五五二中二六～下一二を参照）。

（24）拙著『中国法華思想の研究』（前掲）第二篇・第一章・第三節「『法華統略』釈序品の研究」（三〇六～三四八頁）を参照。

（25）基の法華経観については、次の論文が参考となる。発表順に挙げる。山川智應「慈恩大師窺基の法華経観」（『法華思想史上の日蓮上人』〔浄妙全集刊行会、一九七八年。初版は、新潮社、一九三四年〕、二九九～三〇七頁）、塩田義遜「法相窺基の法華玄賛」（『法華教学史の研究』〔地方書院、一九六〇年〕、二九四～三三〇頁）、勝呂信静「窺基の法華玄賛における法華経解釈」（坂本幸男編『法華経の中国的展開』〔平楽寺書店、一九七二年〕、三四三～三七二頁）、師茂樹「法相宗の『一乗方便』説再考―諸乗義林を中心に―」（『印度学仏教学研究』四七―一、一九九八年、六六～六八頁）、吉村誠「唯識学派における『一乗』の観念について」（『印度学仏教学研究』四八―二、一九九〇年、六二二～六二六頁）、同「唯識学派における『一乗』の解釈について―円測と基の議論を中心に―」（『印度学仏教学研究』五〇―一、一九九一年、一五二～一五五頁）、橘川智昭「慈恩教学における法華経観」（『仏教学』四四、二〇〇二年、二三～五三頁）、藤井教公「慈恩大師基の法華一乗説の解釈について」（『伊藤瑞叡博士古稀記念論文集　法華仏教と関係諸文化の研究』〔山喜房仏書林、二〇一三年〕、二八九～二九九頁）。

(26)『法華玄賛』巻第一之本、「初釈経文、略以六門料簡。一叙経起之意、二明経之宗旨、三解経品得名、四顕経品廃立、五彰品之次第、六釈経之本文」（大正三四、六五一中一～四）を参照。なお、随文釈義に入る前の第一門から第五門までは、『法華玄賛』巻第一之本（同前、六五一中四～六六一上）を参照。以下の本文では、『法華玄賛』の原文を引用することは、紙数の関係で、多くの場合省略する。

(27)『法華玄賛』の『法華経』注釈の思想的特色を除くと、『法華玄賛』の注釈には、(1)音写語の訛の指摘が多いこと、(2)六合釈による解釈が多用されること、(3)唯識系の経論（『瑜伽論』など）の引用が多く、とくに『法華論』の引用が多いこと、(4)注釈において論及した教理用語の暗記のために、暗記用の「頌」を作成していること、(5)難読文字の解釈において字書の引用が多いこと、(6)「○有作△」という形式で、テキストの訂正をすること、(7)『法華経』の注釈とは必ずしも関係ない術語の説明が詳しいことなどの特徴が見られる。

(28)『法華論』巻下、「言声聞人得授記者、声聞有四種。一者決定声聞。二者増上慢声聞。三者退菩提心声聞。四者応化声聞。二種声聞如来授記。謂応化者・退已還発菩提心者。若決定者、増上慢者、二種声聞、根未熟故、不与授記。菩薩与授記者、方便令発菩提心故」（大正二六、九上一五～二〇）を参照。四種声聞については吉蔵の成仏観との関連で、奥野光賢氏に詳しい研究がある。奥野光賢『仏性思想の展開――吉蔵を中心とした「法華論」受容史』（大蔵出版、二〇〇二年）第三章「吉蔵の声聞成仏思想」（九五～一七一頁）を参照。

(29)『法華玄賛』巻第一之本、「若趣寂者後亦作仏、違涅槃等処処教文」（大正三四、六五三上一七～一八）を参照。

(30)『法華玄賛』巻第一之本、「法華一会正唯為退菩提心説、兼亦為応化」（同前、六五三下一～二）を参照。また、基は、菩薩について漸悟の菩薩（小乗を経由して大乗に帰着する者）と頓悟の菩薩（凡夫から小乗を経由しないで直接に大乗に帰着する者）の二種に分け、『法華経』は主に漸悟の菩薩のために説かれたものであると述べている。『法華玄賛』巻第一之本、「雖亦可為二菩薩説、正宗唯為漸悟者説」（同前、六五三中五～六）を参照。

(31)『法華玄賛』巻第一之本、「又且一乗有因有果。因即七地四菩薩行」（同前、六五三下一九～二〇）を参照。四つの菩薩行の内容については、同、巻第五、「謂於七地四菩薩行。一菩提分、二波羅蜜、三諸神通、四成就有情」（同前、七三六上二一～四）を参照。

(32) 基は、『法華経』の三分科経について、序品を序分、方便品から授学人記品までの八品を正宗分、それ以下の十九品を流通分とする説のほかに、序品を序分、方便品から常不軽品までの十九品を正宗分、それ以下の八品を流通分とする説の二説を挙げている。この場合の正宗分は、一乗を『法華経』の宗旨とする立場から、一乗を説く十九品を正宗分とするのである。方便品から勧持品までの十二品は一乗の境を明かし、安楽行品・涌出品の二品は一乗の行を明かし、寿量品から常不軽品までの五品は一乗の果を明かすと規定される。『法華玄賛』巻第一之末（同前、六六一中一〇～下八）を参照。

(33) 『法華経』五百弟子受記品においては、富楼那は法明如来となり、千二百人の阿羅漢のうちの五百人が同一の普明如来となると授記されている。

(34) 『法華玄賛』巻第一之本、「如勝鬘経所説一乗。一乗是権、四乗実故」（同前、六五五上四～五）を参照。『勝鬘経』が一乗を方便と見なすことについては、『大乗法苑義林章』巻第一にも、「第一明増減者、或説一乗。法花経云、十方仏土中、唯有一乗法。勝鬘経云、摩訶衍者、出生一切声聞縁覚、世間・出世間善法。乃至又云、声聞・縁覚乗皆入大乗。大乗者、即是仏乗。是故三乗即是一乗。又言、若如来随彼所欲而方便説、即是大乗、無有二乗。二乗者、入於一乗。一乗者、即第一義乗等」（大正四五、二六四中五～一一）と述べられている。『勝鬘経』の原文は、「若如来随彼所欲而方便説。即是大乗、無有三（別本には「二」に作る）乗。三（別本には「二」に作る）乗者、入於一乗。一乗者、即第一義乗」（大正一二、二二一上一六～一八）である。この『勝鬘経』の一乗真実・四乗方便と基の『勝鬘経』の引用文に対する誤読については、吉村誠「唯識学派における「一乗」の観念について」（前掲、一五四～一五五頁）、藤井教公「慈恩大師基の法華一乗説の解釈について」（前掲、二九三～二九七頁）を参照。また、基が『勝鬘経』の一乗説を『法華経』のそれよりも高く評価したことと、摂入（四乗が一乗に帰着し含まれること）と出生（一乗が四乗を生ずること）という概念による、その理由付けについても、両氏の論文を参照。

(35) 『法華玄賛』巻第四之本、「一為引摂一類不定種姓声聞独覚、令依大乗般涅槃。故法華一会多為此類摂於一乗」（大正三四、七一六上五～七）を参照。

(36) 大正四四、四六五上を参照。

（37）理性と行性については、吉村誠「唯識学派の理行二仏性説について─その由来を中心に」（『東洋の思想と宗教』一九、二〇〇二年、二一～四七頁）を参照。
（38）大正三四、六五六中一～三を参照。
（39）不定性のなかでは、『法華経』には不定性の独覚についての言及がないので、不定性の声聞と不定性の菩薩が対象となる。不定性の菩薩は、『法華玄賛』巻第四之本に、「不定種姓地前菩薩第六住前猶在退位」（同前、七一六上一〇～一一）とあるように、退転のありうる第六住より下位の菩薩を指す。
（40）同前、六五六下五～二五を参照。
（41）前注（32）を参照。
（42）同前、八二八下一三～二一を参照。
（43）同前、八二九中四～一四を参照。原文は、『法華論』巻下、「八者示現成大菩提無上故。示現三種仏菩提故。一者示現応仏菩提。随所応見而為示現。如経皆謂、如来出釈氏宮、去伽耶城不遠、坐於道場、得成阿耨多羅三藐三菩提故。二者示現報仏菩提。十地行満足得常涅槃証故。如経善男子我実成仏已来、無量無辺百千満億那由他劫故。三者示現法仏菩提。謂如来蔵性浄涅槃常恒清涼不変等義」（大正二六、九中一〇～一八）を参照。

第四章　中国天台における『観音経』（『法華経』観世音菩薩普門品）の注釈について

一　はじめに

『観音経』は鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』（以下、『法華経』と略記する場合もある）の観世音菩薩普門品（以下、観音品と略称する場合もある）第二十五を別行させた経典である。曇無讖（三八五〜四三三）が河西王沮渠蒙遜（三六八〜四三三）の病を観世音の念誦によって癒やしたことによって、観音品が別行されて流行したと、『観音玄義』は伝えている。[1] この伝説の真偽は不明であるが、現存最古の経録である『出三蔵記集』は『観音経』の別行本の存在を示している。[2]

このように『観音経』はもともと『法華経』の一部であるから、『法華経』の随文釈義の注釈書には、『観音経』＝観世音菩薩普門品の注釈を含むことになる。実際に、道生（三五五？〜四三四）の『妙法蓮花経疏』、法雲（四六七〜五二九）の『法華義記』、吉蔵（五四九〜六二三）の『法華玄論』、『法華義疏』、『法華統略』、智顗（五三八〜五九七）・灌頂（五六一〜六三二）の『法華文句』、基（六三二〜六八二）の『法華玄賛』などは観音品の注釈を含んでいる。また、本稿が考察する『観音玄義』、『観音義疏』のように、別行本の『観音経』を独立に扱った注釈書もある。

そもそも『法華経』に基づくさまざまな信仰形態には、『法華経』の読誦、書写、聞法、講義、焼身供養、瞑想などがあり[3]、上記の高僧大徳による学問的な注釈書以外の幅広い信仰形態が出現した。とくに、早い時期から観音信仰とその現世利益を説く応験譚が出現したことは忘れてはならない。

中国において、各種の応験記が著わされたが、その最も早い例は、観音菩薩に関するものであった。応験記とは、仏・菩薩が衆生救済のためにこの世に応現した証験の記録という意味である。仏・菩薩の応現を受けた凡夫の側から言えば、仏・菩薩の信仰による功徳の体験が記されることになる。『観音経』には、具体的な十二種の功徳（七難を免れること、三毒から離れること、男の子と女の子を授かることを合わせる）が説かれる。さて、観音菩薩に関連する応験記については、中国で長く散逸していた陸杲（四五九～五三二）の『繋観世音応験記』が日本の青蓮院吉水蔵に所蔵されていることが報告され、牧田諦亮氏によってまとまった研究が公開された[4]。陸杲『繋観世音応験記』には、傅亮（三七四～四二六）の手になる七箇条、劉宋の張演（五世紀前半）の手になる十箇条、陸杲の手になる六十九箇条の観世音菩薩の霊験譚が含まれているのである。これらの霊験譚は、言うまでもなく、観音菩薩の十二功徳と関連のあるものが多い。

なお、書名に観音の名は出ないが、王琰撰『冥祥記』（断片のみ。魯迅『古小説鉤沈』に収録）や唐臨撰『冥報記』三巻（永徽年中（六五〇～六五五）に成立）などにも観音菩薩の霊験が記されているし、恵祥『弘賛法華伝』十巻、僧詳『法華伝記』十巻にも観音菩薩の霊験が含まれている。

本稿では、中国天台における『観音経』の注釈について、簡潔に紹介する。この分野の研究は、中国、日本において、あまり多いとはいえない。

二　『観音玄義』について

中国天台の『観音経』に関する注釈には、『観音玄義』二巻、『観音義疏』二巻、『法華文句』の観音品注がある。他に『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』に対する注釈である『請観音経疏』がある。本稿で取りあげる『観音玄義』の注釈書には、四明知礼（九六〇～一〇二八）の『観音玄義記』四巻がある。その後、明代に菩提菴聖行（生没年不詳）が『観音玄義』と『観音玄義記』の会本である『観音玄義記会本』四巻を崇禎四年（一六三一）に刊行した。[5]会本は大変便利なものである。

(一)　『観音玄義』、『観音義疏』と吉蔵疏との関係

『観音玄義』は、『観音経』について、名・体・宗・用・教の五重玄義に基づいて解釈した注釈書である。本文中には、「大本玄義」、「大本玄」、「彼玄義」、「大本」などの表現で『法華玄義』を指示し、詳しい説明を『法華玄義』に譲っている箇所が十五箇所ほど見られる。これは、『観音玄義』が『法華玄義』の基礎の上に、改めて『観音経』について詳しく解釈したことを示している。また、『観音玄義』とは別に、随文釈義の注釈書として『観音義疏』（後述）がある。もちろん『法華文句』は観音品の注釈を含んでおり、これが大正蔵経で二頁弱であるのに対して、『観音義疏』は十五頁弱もある。しかし、『観音義疏』が『法華文句』の注を拡大発展させたものではなく、逆に『法華文句』の注が『観音義疏』を参照して書かれたことが、佐藤哲英氏によって指摘されている。[6]

『観音玄義』の冒頭には、「隋天台智者大師説、門人灌頂記」とあり、智顗の講説を、その弟子灌頂が記録したと

いう体裁をとっており、この点、『法華玄義』、『法華文句』、『摩訶止観』などの智顗関連の著作の多くがとっている体裁と同じものとなっている。また、これも『法華玄義』と同じであるが、『観音玄義』巻上、「私難」（大正三四、八七八上二四）、同巻上、「私答」（同前、八七八上二七）、同巻下、「私用観十法界性徳修得善悪」（同前、八九〇上九）、同巻下、「私就普門品捜十普之義、証成此者」（同前、八九〇下六～七）、同巻下、「私難此語」（同前、八九一上二六～二七）のように、五箇所に「私」という表現が見られる。これは、形式的には、『観音玄義』の本文が智顗に由来するものであり、特定のこの箇所のみ灌頂が加えたことを示すものであるが、天台三大部に関する優れた文献学的研究を『天台大師の研究』において発表した佐藤哲英氏は、『観音玄義』に対しても優れた研究成果を同書で発表し、『観音玄義』が灌頂の著作であると推定している。(7)

そこで、佐藤氏の『観音玄義』の成立に関する研究の結論を要約する。第一に、「観音玄義は法華玄義にならって五重玄義の組織を立てたばかりか、法華玄義の名をあげ詳説をゆずった箇所が観音玄義に十五回、義疏（『観音義疏』―菅野注）が一回あるので、観音玄義が法華玄義を有力な指南書として成立したことは明了である(8)」とし、第二に、「観音玄義の釈名章下には人法、慈悲等の十双をあげ、これが中心となって通釈の部分を構成しているが、この十双説は嘉祥の法華玄論における二十双、法華義疏における十双に関連をもっているので、嘉祥の説に導かれて組立てられたものと考えられる(9)」とあり、第三に、「観音玄義の普門釈における十普門の説も、嘉祥の法華義疏の三普とつながりがあるかと思う(10)」とあり、第四に、「法華文句の普門品釈には『別に私記両巻あり』とあるが、その、前半の品題釈は観音玄義により、後半の随文釈は観音義疏をうけているので、灌頂が法華文句を添削する際に、本疏を参照したことは明らかである(11)」とあり、第五に、「本疏の成立年代は法華玄義の現行形態の成立（五九七～六〇二）以後、法華文句の添削（六二九）以前、すなわち西暦五九七～六二九年の間にして、嘉祥の法華玄論

や法華義疏をも参照して述作されたものであるから、本疏の著者を智顗とみることは無理である」[12]とあり、第六に、「従って、本疏は智顗の講説を灌頂が筆録整理したというよりも、灌頂自身が西暦七世紀の初頭に自ら筆をとって述作した灌頂の著作と見るべきものであろう」[13]とあり、第七に、「わが国の一部には、本疏を灌頂の著作とみる古来の伝承があり、京都禅林寺の如き古写本には『天台頂法師記』の撰号がある。これ本疏の灌頂撰述説を裏付けるものであろう」[14]とある。佐藤氏はこのような推定に基づいて、『観音玄義』の有名な如来性悪思想の創唱者は、智顗ではなく、灌頂に帰すべきことを提案している。

さて、佐藤氏が指摘する[15]『観音玄義』の十双とは、巻上の「十義者、一人法、二慈悲、三福慧、四真応、五薬珠、六冥顕、七権実、八本迹、九縁了、十智断」[16]を指す。これが参照したと推定される吉蔵の『法華玄論』巻第十には、人法一双、本迹一双、三輪一双、名徳一双、内外一双、智慧功徳一双、智断一双、顕密一双、慈悲一双、二身一双、権実一双、三業一双、三徳、浅深、二徳、神通示現、力無畏、四等四摂、解行、悲慧一双の二十双が説かれ[17]、同じく吉蔵の『法華義疏』巻第十二には、人法一双、真応一双、内外一双、慈悲一双、珠薬一双、感応一双、世出世一双、神通示現一双、顕密一双、名徳一双の十双が説かれている[18]。

このように、『観音玄義』が吉蔵の影響を受けたとする佐藤説に対して、安藤俊雄氏は反論している。安藤氏は、『法華玄論』の二十双のうち、人法一双と三業一双を除く十八義が、『維摩経文疏』巻第三以降に出ることを発見し、むしろ吉蔵が『維摩経文疏』の影響を受けたと推定したのである[19]。しかし、平井俊榮氏がこの安藤説に対して厳しく批判し、灌頂が智顗の死後、『維摩経文疏』に吉蔵の説を挿入した可能性のあることを指摘している[20]。現在の学界では、平井説の方が有力であると見なされているようである。

また、佐藤氏が指摘する[21]『観音玄義』巻下の十普とは、「一慈悲普、二弘誓普、三修行普、四断惑普、五入法門

普、六神通普、七方便普、八説法普、九供養諸仏普、十成就衆生普[22]」を指し、これが参照したと推定される『法華義疏』巻第十二には、他心普、神通普、説法普の三普が説かれている。[23]ただし、佐藤氏は言及していないが、『法華義疏』の三普は、すでに初期の『法華玄論』巻第十にも、「一知他心普、二説法普、三神通普[24]」と説かれている。

佐藤氏は、『観音玄義』を灌頂に帰すべきことを主張しているが、佐藤氏も認めているように、智顗には何回かの『観音経』の講義があったと推定されているので、灌頂が智顗に帰着すべき何らかの講義を踏まえながら執筆したものと考えられる。ただし、灌頂の主観的意識においては、智顗の『観音経』の講義は灌頂にとって大きな存在であったために、特定の箇所にのみ「私」という表現を加え、謙譲の意味を込めて、自分の付加した部分を灌頂が智顗から学んだと受けとめる部分と区別したのかもしれない。

(二)『観音玄義』の構成と内容

次に、『観音玄義』の構成について説明する。[25]冒頭に「序」とでもいうべき簡潔な文章があり、「観」、「世音」、「経」、「普門」、「品」という経題に対する略釈を示している。次に、『法華玄義』にならって、釈名・出体・明宗・辯用・教相のいわゆる五重玄義によって『観音経』を解釈すると述べている。第一の玄義の釈名が最も詳しく、他の四つの玄義はきわめて簡潔な記述である。

第一の釈名においては、人と法を合して明らかにする通釈と、人と法を個別に論じる別釈とに分ける。

通釈については、列名・次第・解釈・料簡の四項に分けている。

第一項の列名においては、人法・慈悲・福慧・真応・薬珠・冥顕・権実・本迹・縁了・智断の十義の名前を列挙している。

第二項の次第においては、十義の次第順序について、観と教それぞれに焦点をあわせて説明している。後者の教に焦点をあわせる場合には、通の義は省略され、別の義を明らかにしている。別の義については、五味と四教に焦点をあわせるのであるが、四教の説明は省略されている。五味については、『華厳経』・三蔵教・方等部の教・『般若経』・『法華経』・『涅槃経』それぞれにおける十義について説明している（それぞれの教において、十義の一部を明らかにすることを指摘している）。

第三項の解釈においては、十義を詳しく解釈している。

第四項の料簡においては、十義について問答を展開している。とくに縁了を料簡する段落において、いわゆる如来性悪思想が示されている。[26]

次に、別釈においては、「観世音」と「普門」を分けて、それぞれ解釈している。

「観世音」の解釈は、思議の境智、不思議の境智に分けている。前者の思議の境智については、さらに理外、理内に分けている。後者の不思議の境智については、境としての「世音」と智としての「観」に分けている。

「普門」の解釈は、通釈と別釈に分けている。通釈は、門の名を列す・門の相を示す・諸門の権実を明かす・普不普を明かす・四随に約す・観心を明かすの六義に分けている。[27] 別釈は十義を経歴して解釈することであり、上記のように十普が説かれている。これに十普の生起（次第順序）と十普を個別的に解釈する別釈がある。

第二の出体においては、霊智と法身とが合していることを体とすると述べている。

第三の明宗においては、感応を宗とすると述べ、感応について、六義（名を列す・相を釈す・同異を釈す・相対を明かす・普不普を明かす・観心を辯ず）を取りあげ、詳しい説明を『法華玄義』に譲っている。

第四の辯用においては、慈悲によって物（衆生）に利益を与えることを用とすると述べている。

第五の教相においては、『法華経』の流通分であり、円教の相を流通し、醍醐味を流通すると述べている。

三　『観音義疏』について

『観音義疏』二巻は、すでに述べたように、『法華経』観音品の随文釈義の注釈書である。[28]『観音義疏』の注釈書には、四明知礼の『観音義疏記』四巻がある。その後、明代に菩提菴聖行が『観音義疏』と『観音義疏記』の会本である『観音義疏記会本』四巻を刊行した。[29]

(一)『観音義疏』の科文

『観音義疏』巻上の冒頭には、『観音経』の科文が示されている。そこで、はじめに観音品の構成を説明したい。冒頭に、「そのとき、無尽意菩薩は座席から起ち上がって、右肩だけを肌脱ぎ、合掌し、仏に向かって次のように申し上げた。『世尊よ、観世音菩薩は、どのような理由で、観世音と名づけるのですか』と（爾時、無尽意菩薩即従座起、偏袒右肩、合掌向仏、而作是言、世尊、観世音菩薩以何因縁名観世音）[30]」とあり、無尽意菩薩が観音の名号の由来を質問する（これを第一問とする）。その後、釈尊の第一答において、観音菩薩の名号の由来と名号受持の功徳（火災などの七難を免れること、貪瞋癡の三毒から離れること、男児・女児を授かることの十二種の功徳が説かれる）が示される。次に、「無尽意菩薩は、仏に申し上げた。『世尊よ、観世音菩薩は、どのようにこの娑婆世界を自在に往来し、どのように衆生のために法を説くのですか。方便の力、その事柄はどのようですか』と（無尽意菩薩白仏言、世尊、観世音菩薩、云何遊此娑婆世界。云何而為衆生説法。方便之力、其事云何）[31]」とあるように、無尽意菩薩が観音菩薩の救

済活動の内容について質問する（これを第二問とする）。その後、釈尊の第二答において、観音菩薩の現一切色身三昧に基づく三十三種の変化身が示される。次に、無尽意菩薩の観世音菩薩への供養が説かれる。この後、現行の鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』には偈頌が示されているが、これは、竺法護訳『正法華経』にも、もともとの『妙法蓮華経』にも欠けていたものである。闍那崛多（五二三～六〇五）が益州龍淵寺において五六九年頃訳出し、『添品妙法蓮華経』の訳出（六〇一年）以前に長行と合わせ、『添品妙法蓮華経』、現行の『妙法蓮華経』に挿入したものである。『観音義疏』、『法華文句』の観音品注には、この偈頌に対する注釈はない。ただし、四明知礼『観音義疏記』には、その注釈を含んでいる。最後に、「そのとき、持地菩薩はすぐに座から起ち上がって、進んで仏に申し上げた。『世尊よ、もし衆生がこの観世音菩薩品の、自由自在な行為、あらゆる場所に（自分の姿を）示し現わす神通力を聞くならば、この人の功徳は少なくないであろうことを知るはずである』と。仏がこの普門品をお説きになったとき、人々のなかの八万四千の衆生は、みな等しいものがないほど優れている最高の完全な覚りの心を生じた（爾時持地菩薩即従座起、前白仏言、世尊、若有衆生、聞是観世音菩薩品自在之業，普門示現神通力者、当知是人功徳不少。仏説是普門品時、衆中八万四千衆生、皆発無等等阿耨多羅三藐三菩提心）[32]」とあるように、持地菩薩が観音品を聴聞する衆生の功徳の多いことを示した後に、実際に聴衆の利益が示される。

さて、科文について紹介しよう。第一に、ある人の説として、「ある人は、また三段を設けて（経）文を分けた。その意味は、最初の問い以下を序とし、仏の答え以下を正とし、持地以下を流通とする（有人亦作三段分文。謂初問去為序、仏答去為正、持地去為流通）[33]」と示している。上に述べたように、無尽意菩薩の質問は二つあるので、序と正がどの部分を指すのか、この科文の表現は曖昧である。あるいは、第一問を序とし、第一答、第二問、第二答をまとめて正としたのかもしれない。流通については、問題がないであろう。

第二に、ある人の説として、「またある〔人〕がいう。『経典編纂者の述べることを序とし、『無尽意が仏に申し上げる』以下を正とし、持地以下を流通とする（復有云、経家序者為序、無尽意白仏去為正、持地去為流通）[34]」と示している。これによれば、観音品冒頭の「爾時無尽意菩薩即従座起、偏袒右肩、合掌向仏[35]」という経家の叙述部分を序とし、第一問以下、第一答、第二問、第二答までを含む部分を正としている。流通については第一説と同じである。

次に、「今師」、つまり天台智顗の説を、「今師は、あるときは、また三段とした。あるときは、三段の名を設けず、ただ三章に分けた。第一に無尽意が質問し、第二に仏が答え、第三に持地がたたえる。ある場合は、四章とする。三〔章〕は前と同じで、第四には〔観音〕品を聞いて利益を得る。ある場合は二段とする。前後の二つの問答のことである。多くの種類の分章は、人の心にしたがって用いるのである（今師有時亦作三段。有時不作三段名。但分為三章。一無尽意問、二仏答、三持地歎。或為四章。三如前、四者聞品得益。或作二段。謂前後両問答也。多種分章随人意用也）[36]」と示している。序・正・流通の三段に分ける場合と、三段の名を使わず三章にする場合が示されているが、分け方そのものは同じである。ただし、二つの問答があるので、第一章の無尽意の質問と第二章の仏の答えといっても、どの部分を指すかは、やはり曖昧である。第一章の無尽意の質問に第一問と第二問を含ませ、第二章の仏の答えに第一答と第二答を含ませるという考えであるかもしれない。これは通常の科文とは異なる仕方である。四章に分ける場合は、三章に分ける場合の第三章の「爾時持地菩薩即従座起、前白仏言、世尊、若有衆生、聞是観世音菩薩品自在之業、普門示現神通力者、当知是人功徳不少。仏説是普門品時、衆中八万四千衆生、皆発無等等阿耨多羅三藐三菩提心」の部分を、「爾時持地菩薩即従座起、前白仏言、世尊、若有衆生、聞是観世音菩薩品自在之業、普門示現神通力者、当知是人功徳不少」と「仏説是普門品時、衆中八万四千衆生、皆発無等等阿耨多羅三藐三

菩提心」の二章に分けるのである。さらに、二段に分ける場合は、二つの問答を二段とするのであるが、この場合は、厳密には、観音品全体の範囲を対象としていない。智顗の複数の科文が紹介されているが、どれを選ぶかは、人の心によると指摘している。

このような科文についての諸説を紹介した後に、『観音義疏』は、実際には「もし問答によって分章するならば、二つの問答がある。初めの問答は、観音樹王の冥益などの意義を明らかにし、後の問答は普門珠王の顕益などの意義を明らかにする（若作問答分章、則有両問答。初問答明観音樹王冥益等義、後問答明普門珠王顕益等義）[37]」と述べている。この部分の科文を紹介する。[38]（　）の数字は、『大正新脩大蔵経』第三十四巻の頁・段・行を示すものである。（　）のない箇所は、前の頁・段・行と同じであることを示す。

1. 前問答（921b7）
1.1. 問
1.1.1. 時節（921b8）
1.1.2. 標人（921b18）
1.1.3. 敬儀（922a3）
1.1.3.1. 起（922a4）
1.1.3.2. 袒（922a10）
1.1.3.3. 合掌（922a16）
1.1.4. 正問（発問）（922a29）
1.1.4.1. 称歎（922b7）
1.1.4.2. 標所問人（922b8）
1.1.4.3. 正問（922b9）
1.2. 答（922b12）
1.2.1. 総答（922b13）
1.2.1.1. 明機（922b14）
1.2.1.1.1. 標人数（922b15）
1.2.1.1.2. 遭苦（922b25）
1.2.1.1.3. 聞名（922c4）

1.2.1.1.4. 称号（922c8）
1.2.1.1.4.1. 事
1.2.1.1.4.2 理（922c15）
1.2.1.2 明応（922c18）
1.2.1.2.1. 明応（922c19）
1.2.1.2.2. 明解脱（922c21）
1.2.2. 別答（923a8）
1.2.2.1. 口機感応（923a9）
1.2.2.1.1. 明七難
1.2.2.1.1.1. 火難（923b26）
1.2.2.1.1.1.1. 貼文（923c1）
1.2.2.1.1.1.1.1. 持名
1.2.2.1.1.1.1.2. 遭苦（923c12）
1.2.2.1.1.1.1.3. 応
1.2.2.1.1.1.1.4. 結（923c13）
1.2.2.1.1.1.2. 挙事証（923c13）
1.2.2.1.1.1.3. 観行解釈（923c24）
1.2.2.1.1.2. 水難（924c10）

1.2.2.1.1.2.1. 貼文（924c11）
1.2.2.1.1.2.2. 引証（924c19）
1.2.2.1.1.2.3. 観釈（924c29）
1.2.2.1.1.3 羅刹難（925b23）
1.2.2.1.1.3.1. 貼文（925b25）
1.2.2.1.1.3.2. 約事
1.2.2.1.1.3.3. 観釈（925c29）
1.2.2.1.1.4. 刀杖難（926b5）
1.2.2.1.1.4.1. 貼文（926b7）
1.2.2.1.1.4.2. 約事証（926b13）
1.2.2.1.1.4.3. 観釈（926b25）
1.2.2.1.1.5. 鬼難（927a19）
1.2.2.1.1.5.1. 貼文（927a20）
1.2.2.1.1.5.2. 約事証（927a27）
1.2.2.1.1.5.3. 観解（927a28）
1.2.2.1.1.6. 枷鎖難（927c18）
1.2.2.1.1.6.1. 貼文（927c19）
1.2.2.1.1.6.2. 約事証（927c28）

1.2.2.1.1.6.3. 観釈 (927a3)
1.2.2.1.1.7. 怨族難 (928b11)
1.2.2.1.1.7.1. 貼文 (928b12)
1.2.2.1.1.7.1.1. 標難処 (928b14)
1.2.2.1.1.7.1.2. 標遭難人 (928b19)
1.2.2.1.1.7.1.3. 明有機 (928b26)
1.2.2.1.1.7.1.4. 明応 (928c4)
1.2.2.1.2. 結口機 (928c5)[39]
1.2.2.1.1.7.2. 約事証 (928c11)
1.2.2.1.1.7.3. 観釈 (928c22)
1.2.2.2. 意機感応 (929a10)
1.2.2.2.1. 貼文 (929a11)
1.2.2.2.2. 観解 (929b26)
1.2.2.3. 身機感応 (930a27)
1.2.2.3.1. 貼文 (930a29)
1.2.2.3.2. 引事証 (930b9)
1.2.2.3.3. 観解 (930b11)
1.2.3. 勧持 (931c23)
1.2.3.1. 勧持 (931c25)
1.2.3.2. 格量 (931c27)
1.2.3.2.1. 格量本 (931c28)
1.2.3.2.2. 問 (932a2)
1.2.3.2.3. 答
1.2.3.2.4. 正格量[40]
1.2.3.3. 結観 (932a25)
2. 後問答 (932a26)
2.1. 問 (932b2)
2.2. 答 (932b18)
2.2.1. 別答
2.2.2. 総答 (935a18)
2.2.3. 勧供養 (935a28)
2.2.3.1. 勧供養 (935b11)
2.2.3.1.1. 称美功徳 (935b12)
2.2.3.1.2. 出供養意
2.2.3.2. 奉旨[41] (935b15)
3. 歎聞品功徳 (935c12)

(二)『観音義疏』の注釈方法の特徴

『観音義疏』の注釈の特徴を三点指摘する。

(1)『観音経』に出る記述について、一般的な解釈を与えた後に、「約事証」、「引事証」、「挙事証」などと表現して、すでに紹介した『繋観世音応験記』をしばしば引用している。[42] これは、『観音経』に説かれる内容の真実性を、具体的な信仰体験の事実によって証明しようとする注釈の方法である。

(2)「観解」、「観釈」、「観行解釈」という項目を立てて、いわゆる『法華文句』の四種釈（因縁釈・約教釈・本迹釈・観心釈）のなかの観心釈に相当する内容を説いている。ただし、『法華文句』の観心釈は、円教の観心を主に説いている（即空・即仮・即中と表現されることが多い）が、『観音義疏』では、蔵教・通教・別教・円教それぞれの観心を説いているので、『法華文句』の約教釈と共通な側面を持っている。

(3)「有人云」、「有人解云」などの表現が十数箇所に現われ、「旧解」、「旧釈」などの表現が数箇所現われ、他の注釈家の解釈を引用している。『観音義疏』が吉蔵の影響を受けていることは前述した通りであるので、とくに吉蔵の解釈との比較研究が必要であるが、今後の課題としたい。

『観音義疏』の詳細な内容的な考察も、今後の課題とする。

四　『法華文句』の観音品注

『法華文句』の観音品注は、『法華経』二十八品のうちの一品の注釈である。[43]『法華経』全体の一経三段において

は、分別功徳品格量偈以下が流通分となるので、観音品も流通分と規定される。二経六段においては、観音品は本門に含まれるので、本門の流通分と規定される。やや複雑なので、本門の流通分の科段を示す。それによれば、観音品は、付嘱流通・約化他勧流通・三昧乗乗と規定される。

1. 明弘経功徳深勧流通

1.1. 明初品因功徳勧流通——分別功徳品格量偈以下・随喜功徳品

1.2. 明初品果功徳勧流通——法師功徳品

1.3. 引進毀罪福証勧流通——常不軽菩薩品

2. 付嘱流通

2.1. 嘱累流通

2.1.1. 明菩薩受明弘経——如来神力品

2.1.2. 明如来摩頂付嘱——嘱累品

2.2. 約化他勧流通

2.2.1. 苦行乗乗——薬王菩薩本事品

2.2.2. 三昧乗乗——妙音菩薩品・観世音菩薩普門品

2.2.3. 総持乗乗——陀羅尼品

2.2.4. 誓願乗乗——妙荘厳王本事品

2.3. 約自行勧流通——普賢菩薩歓発品

さて、観音品注の冒頭には、「観世音菩薩普門品」の題名の解釈に、通の十双、別の五隻があるとする。通の十双は、『観音玄義』の十双とまったく同じ内容であるから、佐藤哲英氏の指摘のように、吉蔵の影響を受けたものである。この点については、平井俊榮氏は、佐藤説を基礎としたうえで、次のように述べている。(44)

『法華文句』の十双の名目のうち、『法華玄論』『法華義疏』のいずれにも対応する名目を見出し難いのは、第九の縁了だけである。そしてこの『縁了』は、周知のように『観音玄義』巻下に、

料簡縁了とは、問う、縁了に既に性徳の義有り、亦た性徳の悪有りや否や。答う、具す（後略）（大正蔵三四・八八二下）

とあって、後世いわゆる天台特有の思想として取りあげられる性悪説の典拠とみなされるものである。したがって、この縁了の一双に関しては、『玄論』『義疏』の名目のいずれにもその照合を見出し難いところから、天台の側で、独自にこれを挿入したものと考えられるが、残りの九つの名目に関しては、『玄論』若しくは『義疏』のいずれかに対応一致していることは、この三者の間に密接な関連のある証拠である。……『文句』（『観音玄義』）が、この法門に関しては吉蔵の『法華玄論』や『法華義疏』からこれを借用し来ったものであることは明らかであろう。

別の五隻については、観・世・音・普・門の五項目について考察している。「普」については、『観音玄義』と同じ十普について説いているが、これも前述した通り、吉蔵の「三普」を踏まえて拡大したものと推定されている。ただし、七つも付加しているのであるから、それなりの創意工夫があると見ることができよう。

五隻の後には、『観音義疏』の内容をきわめて簡潔にまとめた随文釈義が示されている。

五　結び

中国天台の『観音経』（『法華経』観世音菩薩普門品）の注釈書として、『観音玄義』、『観音義疏』、『法華文句』観音品注を取りあげた。佐藤哲英氏や平井俊榮氏の推定する吉蔵説の受容の問題、注釈書の成立の問題、それぞれの注釈書の構成、内容について簡潔に紹介した。詳細な研究は、今後の課題としたい。

注

（1）『観音玄義』巻下、「今所伝者、即是一千五百三十言法華之一品。而別伝者、乃是曇摩羅讖法師、亦号伊波勒菩薩、遊化葱嶺、来至河西。河西王沮渠蒙遜帰命正法。兼有疾患、以告法師。師云、観世音与此土有縁。乃令誦念、患苦即除。因是別伝一品、流通部外也」（大正三四、八九一下一三～一九）を参照。『出三蔵記集』巻第四は、「光世音経一巻（出正法華経。或云光世音普門品）」（大正五五、二二中一八）とも記し、竺法護訳『正法華経』から別行された『光世音経』の存在を示しているが、この別行が『観音経』の別行よりも早いかどうかは不明である。

（2）『出三蔵記集』巻第四、「観世音経一巻（出新法華）」（大正五五、二二中一九）を参照。

（3）道端良秀「中国仏教と法華経の信仰」（横超慧日編『法華思想』（平楽寺書店、一九七五年）、五〇六～五二三頁）、聖厳「中国仏教以《法華経》為基礎的修行方法」（『中華仏学学報』第七期、一九九四年）、聖凱「論中国早期以《法華経》為中心的信仰形態（上）」（『法音』総第二二五期、二〇〇二年第八期）、同「論中国早期以《法華経》為中心的信仰形態（下）」（『法音』総第二二六期、二〇〇二年第九期）などを参照。

（4）牧田諦亮『六朝古逸観世音応験記の研究』（平楽寺書店、一九七〇年）によって翻刻・注釈・研究が公開された。また、観音信仰、観音応験記、『観世音三昧経』などについては、拙稿「『法華経』の中国的展開」（『シリーズ　大

乗仏教5・智慧／世界／ことば』〔春秋社、二〇一三年〕、三〇五～三二九頁。本書、第一部・第一章に収録）を参照。

(5)『仏書解説大辞典』第二巻「観音玄義記條箇」（一二九頁）を参照。なお、筆者による『観音玄義』の訳注研究については、『新国訳大蔵経・中国篇・法華玄義Ⅲ・観音玄義・法華経安楽行義』（大蔵出版、二〇一八年八月）に収められている。

(6)佐藤哲英『天台大師の研究』（百華苑、一九六一年）、四八六～四八九頁を参照。

(7)佐藤哲英『天台大師の研究』（前掲）、四七五～四九六頁を参照。

(8)佐藤哲英『天台大師の研究』（前掲）、四九五頁を参照。

(9)同上。

(10)同上。

(11)同上。

(12)同上。

(13)同上。

(14)佐藤哲英『天台大師の研究』（前掲）、四九六頁を参照。

(15)佐藤哲英『天台大師の研究』（前掲）、四八三～四八四頁を参照。

(16)大正三四、八七七中五～七を参照。

(17)同前、四四七上一七～二四を参照。なお、吉蔵『勝鬘宝窟』巻第一には、「次明正釈名門者、今就一題、作五双十義釈之。言五双十義、初人法一双。題勝鬘、謂能説之人也。師子吼已下、明所説之法。謂人法一双。師子吼者、譬也。一乗大方便方広者、法也。謂法譬一双。一乗者、謂体実也。大方便者、謂権用也。謂体用一双。従勝鬘師子吼至一乗大乗大方便、謂一経之別名也。方広者、謂大乗経之通称也。謂通別一双。従勝鬘至方広、謂所詮之理也。経者、能詮之教。謂理故（教の誤りか）一双、蓋是不二而二、故開五双。若二而不二、則十義無別」（大正三七、二上一三～中五）とあり、『勝鬘経』の経題を、五双十義によって解釈している。

(18) 同前、六二三下二一～六二四上二九を参照。
(19) 安藤俊雄『天台学―根本思想とその展開』（平楽寺書店、一九六八年）「如来性悪思想の創説者」（三八七～四一八頁）を参照。
(20) 平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』（春秋社、一九八五年）、五一六～五一八頁を参照。この問題についてはは、さらに小野嶋祥雄「『天台維摩疏』智顗親撰説への疑義―吉蔵撰述書との比較を通して―」（『仏教文化研究所紀要』九、二〇〇九年）を参照。
(21) 佐藤哲英『天台大師の研究』（前掲）、四八五頁を参照。
(22) 大正三四、八八八上二五～二八を参照。
(23) 同前、六二四下二四～二七を参照。
(24) 同前、四四七中二三～二四を参照。
(25) 『仏書解説大辞典』第二巻「観音玄義」（一二七～一二八頁）を参照。
(26) 後注（44）を参照。
(27) 四随に約す・観心を明かすについては、『法華玄義』に説明を譲っている。
(28) 塩入法道氏による、『観音義疏』の冒頭から大正三四、九一三下二三までの訳注研究がある。「天台智顗説『観音義疏』訳注（1）」（『大正大学研究紀要』人間学部・文学部九〇、二〇〇五年、一～二四頁）、「天台智顗説『観音義疏』訳注（2）」（『大正大学研究紀要』人間学部・文学部九一、二〇〇六年、四五～六七頁）を参照。
(29) 『仏書解説大辞典』第二巻「観音玄義記條箇」（一二九頁）を参照。前注（5）を参照。
(30) 大正九、五六下三～五を参照。
(31) 同前、五七上二〇～二二を参照。
(32) 同前、五八中三～七を参照。
(33) 大正三四、九二一上二四～二五を参照。
(34) 同前、九二一上二五～中一を参照。

(35) 大正九、五六下三～四を参照。
(36) 大正三四、九二一中一～五を参照。
(37) 同前、九二一中五～七を参照。
(38) 実際には、『観音玄義』は、前問答、後問答の後に、歎聞品功徳を加えた科文を示している。塩入法道「天台智顗説『観音義疏』訳注（1）」（前掲、四頁）を参照。なお、知礼の『観音義疏記』には詳細な科文が示されているが、今は、『観音義疏』の本文に基づき、筆者の推定も加えて、簡略な科文を示す。
(39) この科文は、本来は、ここの位置ではなく、「1.2.2.1.1.7.3. 観釈（928c22）」の後に位置するべきものである。
(40) この「正格量」のなかに、「又約観解者……」（932a22）と出るが、科文表には入れない。
(41) この「奉旨」の後に、「若就観解者……」（935b21）と出るが、科文表には入れない。
(42) 『観音義疏』巻上、「次約事証者、晋世謝敷作観世音応験伝、斉陸杲又続之。其伝云、竺長舒晋元康年中於洛陽為延火所及。草屋下風豈有免理。一心称名風迴火転、隣舎而滅。郷里浅見謂為自爾。因風燥日、擲火焼之、三擲三滅。即叩頭懺謝」（大正三四、九二三下一三～一八）を参照。
(43) 筆者による『法華文句』の訳注研究については、『法華文句』（Ⅰ）～（Ⅳ）（第三文明選書4～7、二〇一六年～二〇一七年、第三文明社。初出は、二〇〇七年～二〇一一年）を参照。
(44) 平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』（前掲）、五一六頁を参照。

第五章　天台智顗における『法華経』と『涅槃経』の関係

――吉蔵との比較を含んで――

一　問題の所在

中国南北朝時代の南地において、漸教第四時の同帰教である『法華経』よりも漸教第五時の常住教である『涅槃経』を一段と高く評価する慧観（生没年不詳）の頓漸五時教判が流行していたことは周知の事実である。ところが、その後、智顗（五三八～五九七）や吉蔵（五四九～六二三）は、慧観の五時教判を批判して、彼ら独自の法華経観と涅槃経観を形成した。本稿は、彼らにおいては『法華経』と『涅槃経』との関係がどのように捉えられていたかについて考察することを目的とする。(1) 筆者はすでに吉蔵における『法華経』と『涅槃経』との比較について考察を加えたことがあるので、(2) 吉蔵との比較を視野に入れながら、智顗における『法華経』と『涅槃経』との比較について考察する。

そこで、第二節では、智顗、吉蔵以前の教判における『法華経』と『涅槃経』の比較について論じる。『涅槃経』は仏性と仏身常住を説く点で、『法華経』よりも優れているという教判思想が慧観の五時教判の特徴の一つなので、第三節では、智顗が『法華経』にも仏性が説かれると主張する根拠を考察する。また、吉蔵のそれと比較する。第四節では、智顗が『法華経』にも仏身常住が説かれると主張する根拠を考察する。また、吉蔵のそれと比較する。

第五節は、『涅槃経』の原則的不用論と釈尊の『涅槃経』の説法の理由について考察する。『法華経』にも『涅槃経』と同様に、仏性と仏身常住が説かれているとするならば、『涅槃経』を説法する必要性が問われることになる。智顗は、原則的には『涅槃経』の説法は不要であることを踏まえたうえで、釈尊が『涅槃経』を説法する理由を示している。この問題については、吉蔵が智顗よりも詳しく議論しているので、それも紹介する。

二　智顗、吉蔵以前の教判における『法華経』と『涅槃経』の比較

慧観の頓漸五時教判に関する最も詳細な記述は吉蔵の『三論玄義』に見られる。[3]そこでは、『法華経』について、三乗を一極（一仏乗、あるいは同一の成仏）に帰着させる「同帰教」と規定するが、『涅槃経』については「常住教」とだけ述べている。『涅槃経』が仏身の常住を説くと規定していることがわかる。さらには、『法華経』が仏身の常住を説かないことを示唆していると理解することは可能であろう。

ところが、浄影寺慧遠（五二三～五九二）の『大乗義章』衆経教迹義が紹介する劉虬（生没年不詳）の五時七階の教判においては、『法華経』と『涅槃経』の相違について、『涅槃経』が「悉有仏性」、「法身常住」を説いていることを指摘している。[4]

光統律師慧光（四六八～五三七）の四宗判については、吉蔵はしばしば「四宗」に言及するが、[5]内容については言及していない。『法華玄義』巻第十上には、南三北七のなかの第六説、北地の第三説として、「第六には仏駄三蔵（仏陀禅師）の学士の光統（慧光）が論じる四宗判教である。第一に因縁宗であり、『〔阿〕毘曇〔論〕』の六因・四縁を指す。第二に仮名宗であり、『成〔実〕論』の三仮を指す。第三に誑相宗であり、『大品〔般若経〕』、三論

（『中論』・『十二門論』・『百論』）を指す。第四に常住である仏性が本有であり静まりかえっていることを指すのである（六者仏駄三蔵学士光統所辨四宗判教。一因縁宗、指毘曇六因四縁。二仮名宗、指成論三仮。三誑相宗、指大品、三論。四常宗、指涅槃、華厳等、常住仏性、本有湛然也）」（大正三三、八〇一中一一～一五）[6]と紹介している。ここにも、『涅槃経』（『華厳経』も同一視されている）には「常住仏性」が説かれているという記述がある。

　このように、慧遠、智顗、吉蔵の間接資料によれば、『法華経』と『涅槃経』の相違は、仏性と仏身常住の二点に関係していることが判明する。では、実際に五時教判を依用したと思われる光宅寺法雲（四六七～五二九）は、この二点についてどのように考えていたのであろうか。法雲においても、『涅槃経』を常住教と見なす表現は見られる。[7] 五時教判の特徴の一つは、仏身の常住を説く点において、『涅槃経』が『法華経』よりも優れた経典であると認めることである。『法華義記』においても、二経の比較は、この仏身の常住をめぐってなされている。たとえば、分段の生死と不思議変易の生死の二種の生死を乗り越えれば、当然常住の涅槃を獲得できるはずであるが、『法華経』にはこの道理がまだ説かれず、五百塵点劫の二倍あるとされる仏寿（長遠ではあるが、有限である仏寿）を涅槃とするので、常住の涅槃ではないと、『法華経』を批判している。[8] また、『法華経』に説かれる法身は、神通力によって金剛心を延長してこの世に住する仏を法身と名づけたものか、他方世界の応身、たとえば無量寿仏を、この世界においては無形無像という理由で法身と名づけたものかであるとされる。[9] このように、『法華経』に明かされる法身は、『涅槃経』に説かれる常住の法身とは相違していると批判される。[10]

　また、仏性については、『法華義記』巻第一に、とくに『涅槃経』の特徴として、縁因と正因の二因を説くと述べている。[11] これは、『法華経』にはまだこの二因を説いていないということを含意していると捉えることができる

であろう。

以上のように、『法華義記』の考察によって、法雲が仏身常住と仏性の二点をめぐって、『涅槃経』が『法華経』よりも優れていると考えたことが判明した。後の智顗、吉蔵の著作においては、法雲のこのような解釈はより明確に整理されている。『法華玄義』巻第一下には、「どうして軽率に『法華経』に一乗を明かすことは了義であり、仏性を明かさないことは不了義であるというのか。どうしてまた『法華〔経〕』に縁因を明かすことは満〔字〕であり、了因を明かさないことは満〔字〕ではないというのか。どうしてまた過去についてはガンジス河の砂粒の数を超え、未来については上記の〔過去世の最初の成仏のときから『法華経』を説法している現在までの〕数の二倍とするけれども、やはり無常の因であるというのか（那忽言法華明一乗是了、不明仏性是不了。那復言法華明縁因是満、不明了因是不満。那復言前過恒沙、後倍上数、猶是無常因）」（大正三三、六九一下二九～六九二上三）とあり、『法華玄論』巻第二には、「旧〔説〕には、『この『〔法華〕経』にはただ縁因の成仏を明らかにするだけであり、まだ仏性の正因を明らかにしない』という（旧云、此経但明縁因成仏、未明仏性正因）」（大正三四、三七四上二〇～二一）、同、「光宅〔寺〕雲公（法雲）は、『やはり無常である。そうである理由は、教に五時がある。ただ第五の『涅槃経』だけが常住教であり、四時はすべて無常である。『法華〔経〕』は第四時教である。このために仏身はやはり無常である。さらにまた、この『〔法華〕経』は自ら無常を説く。下の文に、「〔過去世の最初の成仏のときから『法華経』を説法している現在までの〕数の二倍とする」とある。久しいといっているけれども、最終的に限界がある。それ故、無常であると知る。さらにまた、薬草〔喩〕品には、「最終的に空に帰着する」とある。「最終的に空に帰着する」とは、無常である以上、最終的に無余〔涅槃〕に入る』という（光宅雲公言、猶是無常。所以然者、教有五時。唯第五涅槃是常住教、四時皆無常。法華是第四時教。是故仏身猶是無常。又此経自説無常。如下文言、復倍上数。雖復称久、

終自有限。故知無常。又薬草品云、終帰於空。終帰於空者、既是無常、終入無余也）」（同前、三七二上一七〜二三）とある。引用した吉蔵の文章によれば、法雲は『法華経』薬草喩品の「最終的に空に帰着する（終帰於空）」（大正九、一九下五）を無余涅槃に入ることと解釈したとしているが、現行の『法華義記』にはこの解釈は見られない。

なお、法雲の『法華義記』よりも早期に成立したと推定される、敦煌写本『法華義記』[12]には、『法華経』法師品の「薬王よ、今、あなたに教えよう。私が説いたさまざまな経があるが、これらの経のなかで、法華〔経〕が第一であると。……すでに説いたもの、今説いているもの、これから説くものがあるが、そのなかで、この法華経は最も信じることが難しく、理解することが難しい（薬王今告汝、我所説諸経、而於此経中、法華最第一。……已説、今説、当説、而於其中、此法華経最為難信難解）」（同前、三一中一四〜一八）について、法雲の解釈とまったく相違する解釈を提示している。まず、法雲は、『法華経』における仏寿長遠の説は『涅槃経』の前段階であると明言している[13]。ところが、敦煌写本『法華義記』では、この法師品の箇所に対する注釈において、『法華経』が『涅槃経』よりも優れていることを、「すでに三乗を説き、これから『涅槃〔経〕』を説き、今『法華〔経〕』を説く。なぜ〔『法華経』が〕優れているのか。この『〔法華〕経』は、一乗を明らかにし、文と理は完備し、『涅槃〔経〕』より優れているので、『最も優れている』という（已説三乗、当説涅槃、今者説法華。何故為勝。此経偏明一乗、文理周備、勝於涅槃、故言最為第一）」（大正八五、一七四上二五〜二八）と明言している。また、敦煌写本『法華義記』は従地涌出品の注釈において、『法華経』が常住の仏果を明らかにしていることについて、「大地から出る理由は、常住の仏果が無常の大地から出ることをあらわそうとするからである（所以従地出者、欲彰常住仏果従無常地出也）」（同前、一七八下二一〜二二）、「如来の智慧に入ることとは、常住の大乗の仏の智慧に入ることである（入如来慧者、入常住大乗仏慧也）」（同前、一七九上七〜八）、「以下、第二にかいつまんで常住を明らかにする（自下第二略明常住）」（同前、一七九

上二二)、「常住の深い理を明らかにしようとする(将明常住深理)」(同前、一七九上二五～二六)、「昔の智慧は、無常の理によって生じる。今の智慧は、常住〔の理〕・無常〔の理〕の二つの理によって生じる(昔日智慧、縁無常理起。今者智慧縁常無常二理而起)」(同前、一七九上二八～二九)、「今、〔一〕丈六〔尺の応身の仏〕の方便が尽きることを明らかにする。この『〔法華〕経』において常住の果が始めてあらわれることは、その意義は生起することと同じである(今明丈六方便尽。在此経常果始顕、義同起也)」(同前、一七九中九～一〇)、「常住の仙人の薬を服用にやって来て、ひとたび得れば永久に堅固である。無常の大力によっても、壊すことはできないのである(来服常住仙薬、一得永固。無常大力、不能毀也)」(同前、一七九下一八～一九)などと述べている。「常住」という用語を多用していることがわかる。この点も法雲の解釈とまったく異なる。

また、前述の通り、法雲は、『涅槃経』の法身と異なり、他方世界の応身を法身と名づけたものであると解釈していたが、[14]敦煌写本『法華義記』は、「『法華〔経〕』の一乗を唱え説き、真実で絶妙な法身を明らかにする(唱説法華一乗、明真妙法身)」(同前、一七四中二〇～二二)とあり、『法華経』において「真妙法身」が明かされることを明言している。この「真妙法身」は釈尊と分身の諸仏の根本の仏とされているようである。[15]

三　智顗における『法華経』と仏性――吉蔵との比較を含んで

智顗は『法華経』に仏性が説かれていることを論証しようと試みている。その代表的な例としては、『法華玄義』において、迹門の十妙の第五「三法妙」(真性軌・観照軌・資成軌)を説くなかで、『法華経』にも仏性が説かれていることを種々の方法を用いて論証していることが挙げられる。今、その方法を分類して示す。[16]

(1)第一に『法華経』の具体的な経文を引用して、そこに三因仏性が説かれているとする方法がある。[17] 三因仏性は智顗の独自の説であるが、『法華経』の具体的な経文に仏性の意義を読み取ることは、当然のことながら後述する吉蔵にも見られる。

(2)第二に『涅槃経』を根拠とする方法がある。二つの経証が挙げられる。第一に一乗＝仏性の説を根拠とする論証であり、[18] これは慧遠や吉蔵の説と同じである。[19] 第二に『南本涅槃経』巻第九、菩薩品、「『法華経』のなかで八千人の声聞が記別を受けることができ、大きな果実を成就するようなものである。秋に収穫し冬に貯蔵して、なすべきことがまったくないようなものである（如法花中八千声聞得受記莂、成大果実。如秋収冬蔵、更無所作）」（大正一二、六六一中七～九）を根拠とする論証である。[20] これは声聞への授記から、成仏の根拠としての仏性を導く考えである。同じことは、吉蔵にも見られる。[21]

(3)第三に『法華論』を根拠とする方法がある。『法華玄義』巻第五には、「『（法華）論』には、『仏性の水』という、常不軽〔菩薩〕は、衆生に仏性があることを知る（論云、仏性水、常不軽知衆生有仏性）」（大正三三、七四六上一三～一四）とある。これは、菩提留支訳『法華論』巻下の「礼拝讃歎して次のように語る。『私はあなたを軽んじない。あなたたちはみな成仏するであろう』とは、衆生にみな仏性があると示すからである（礼拝讃歎作如是言、我不軽汝、汝等皆当得作仏者、示現衆生皆有仏性故）」（大正二六、九上一三～一四）、同巻下の「その心はきっぱりと水がきっと近いと知るとは、この経を受持すれば、仏性の水を得て最高の完全な覚りを得るからである（其心決定知水必近者、受持此経得仏性水成阿耨多羅三藐三菩提故）」（同前、一〇上二六～二七）を根拠として、『法華経』の注釈書に説かれているのであるから、原本の『法華経』自身にも当然、原理として仏性が説かれているはずであるという主張である。これも後述する吉蔵の方法と同じである。

この智顗の三つの方法の多くが吉蔵の方法と類似しているので、平井俊榮氏が指摘するように、この仏性のテーマに関しても、『法華玄義』は吉蔵の『法華玄論』や『法華義疏』を参照したのかもしれない。[22]吉蔵の『法華玄論』に見られる方法は智顗のそれよりもより詳細で包括的である。『法華玄論』巻第一には、『法華経』を説く意義・目的を述べた「序説経意」の段があり、その第八条には、「次に一切衆生にみな仏性があることを明かそうとするので、この『〔法華〕経』を説く（復次欲明一切衆生皆有仏性、故説是経）」（大正三四、三六七上一二～一三）とあり、『法華経』と仏性の問題を集中的に論じている。今、その記述に従って、『法華経』に仏性を明かしているという、吉蔵の論証方法を五点に整理して紹介する。

(1)第一に一乗と仏性の関係に基づく方法である。教法（乗）と、その教法を受ける衆生の本性（性）との対応関係に基づいて、三乗と三性、一乗と一性という対応関係が定立される。三性の内容について、吉蔵は説明していないが、声聞乗によって阿羅漢となるべき本性（いわゆる決定声聞性）、縁覚乗によって縁覚となるべき本性（いわゆる決定縁覚性）、仏乗によって仏となるべき本性の三つをいったものであろう。そして、一性は仏乗によって仏となるべき仏性を意味することになる。そこで、「乗にもし三つがあるならば、三つの性があることがある。ただ一乗だけがある以上、ただ一つの性だけがある（乗若有三、可有三性。既唯有一乗、則唯有一性）」（同前、三六七上一四～一五）と述べている。前文では、三乗があれば三性があることになり、声聞種性や縁覚種性の存在を許すことになるから、一切衆生に仏性があることにはならないことを明かし、後文では、『法華経』はただ一乗の存在だけを説くから、一切衆生に仏性があることを明かしている。

(2)第二に仏性を成仏の根拠として見る方法がある。成仏するためには、その根拠として仏性がなければならないという論理に基づいて、『法華経』には当然仏性が説かれているはずであると結論づけている。

(3)第三に『法華経』の経文を根拠とする方法がある。(1)と(2)は理論的な証明であったので、次に具体的な経証を提示することを要求されるという形式で、吉蔵は方便品の「開仏知見」を引用している。そして、仏知見について、「仏知見とは、仏性の別名を意味する。衆生はもともと〔仏の〕知見があるが、煩悩に覆われているので、清浄ではない。『法華〔経〕』の教えが生起すると、衆生に仏知見のあることを開く。これが仏性の意義である。もし仏性がなければ、教えは何を開くのであろうか（仏知見者、謂仏性之異名。衆生本有知見為煩悩覆、故不清浄。法華教起、為開衆生有仏知見。此即是仏性義。若無仏性者、教何所開耶）」（同前、三六七上二六～二九）と解釈している。これは上に紹介した智顗の観点と類似している。

(4)第四に『法華論』を根拠とする方法がある。(3)のように、「開仏知見」を仏性の経証としていることは、かえって『法華経』に「仏性」という言葉がないことを物語っている。したがって、「開仏知見」のように、仏性という言葉がなくとも、意味内容としては同じであると考えられる文を根拠としなければならなかったのである。そこで、吉蔵は、『法華論』には仏性を明かしている七つの文があると主張したうえで、二文を引用している。[23]

(5)第五に『法華経』以前の経典に仏性の説があることを論拠に、『法華経』にも当然仏性の説があることを証明する方法がある。具体的には、『金剛般若経』や『如来蔵経』を引き合いに出して、『法華玄論』巻第二に、「さらにまた、天親は『金剛般若〔経〕』には仏性を明かしていると解釈した。まして『法華〔経〕』に〔仏性を〕説かないことがあろうか。さらにまた、〔釈尊が〕覚りを完成して五年後に『如来蔵経』を説いて、仏性があることを明らかにした。まして『法華〔経〕』にまだ〔仏性を〕明らかにしないことがあろうか（又天親釈金剛般若已明仏性。況法華而不説。又成道五年説如来蔵経、明有仏性。況法華未明）」（同前、三七四下四～六）と述べている。

以上のように、智顗と吉蔵は、ともに『法華経』にも『涅槃経』と同様に仏性が説かれていることを論証しよう

としたが、吉蔵の方が詳細であるので、『法華玄義』は吉蔵の影響を受けている可能性が高い。

四　智顗における『法華経』と仏身常住について——吉蔵との比較を含んで

『法華玄義』巻第十上の教玄義を説くなかで、五時教判に対する批判が見られる。ここでは、『法華経』において仏身常住が説かれていることを論証する、智顗の方法を分類して紹介する。

(1)第一に『華厳経』を根拠とする方法がある。『華厳経』は、菩薩の智慧を帯びて仏の智慧を明かし、また、始成正覚の立場、つまり釈尊が菩提樹の下で初めて成仏したとする一般的な立場で説かれた迹の教えであるから、この『華厳経』に仏身の常住が説かれているとするならば、純粋に仏の智慧を説き、五百塵点劫の遠い昔に成仏したという久遠の本地を明らかにした『法華経』が仏身の常住を説かないなどということはありえないというものである[24]。周知のように、智顗の教判においては、『華厳経』は別教を帯びて円教を説いた経典であり、『法華経』は円教だけを説いた経典とされる。

(2)第二に『無量義経』を根拠とする方法がある。『無量義経』は「甚深」の経といわれるが、この甚深の『無量義経』が、その開経となって導き出す『法華経』が仏身の常住を説かないはずはないというものである[25]。ちなみに甚深については、『無量義経』十功徳品に、「世尊はこのすばらしく、とても深遠で、最高の大乗の無量義経を説くが、真実でとても奥深く、とても奥深く、とても奥深い（世尊説是微妙甚深無上大乗無量義経、真実甚深、甚深甚深）」（大正九、三八七上一七～一九）と出ている。

(3)第三に『法華経』を根拠とする方法がある。如来寿量品の経文に、具体的に応身仏の寿命、報身仏の寿命、法

身仏の寿命を読み取っている。このように、如来寿量品には、法報応の三身仏が説かれており、常住の意義は完備していると主張される。[26]この解釈は、『法華論』に応仏菩提・報仏菩提・法仏菩提が説かれていることによって裏づけられると述べている。[27]

なお、前述の通り、吉蔵の整理によれば、法雲の法華無常説の一つの根拠は、薬草喩品の「終帰於空」と如来寿量品の「復倍上数」であった。そこで、この二文に対する『法華文句』の解釈を見てみよう。はじめに、「終帰於空」については、『法華文句』巻第七上には、「灰身滅智の空ではなく、かえって中道第一義空である（非是灰断之空、乃是中道第一義空）」（大正三四、九五上一四～一五）とある。何もかも無であるという空ではなく、真実の空の意味だというものである。ただし、この解釈は、明らかに後述する吉蔵の解釈の影響である。

次に、「復倍上数」については、『法華文句』巻第九下に、「仏は円因を修行して初住に登るとき、常住の寿命を得た。常住の寿命は尽きることが難しい。〔仏の未来の寿命は〕上の〔最初に成仏してから『法華経』の説法までの〕数の二倍である。まして果〔の寿命〕はなおさら〔常住〕である（仏修円因登初住時、已得常寿。常寿叵尽〔底本の「寿」を、『天台大師全集』によって「尽」に改める〕。已倍上数。況復果耶）」（同前、一三三上一三～一五）と解釈している。菩薩道を行じて得た因の寿命ですら五百塵点劫の二倍であるという事実を取りあげて、すでに仏果を成就して得た果の寿命が常住であることはいうまでもないということを示している。つまり、仏は円因を修行して菩薩の初住の位に登るとき、すでに常住の寿命を得たのであり、この常住の寿命が尽きないから、「復倍上数」というのであり、まして、仏果の寿命が常住であることはいうまでもないと解釈している。

さて、吉蔵は、『法華玄論』巻第二の「次別論寿量」の段落[28]において、法華常住説の五種の論証方法を以下のように提示している。長文なので、『法華玄論』の原文の引用は省略する。

(1)第一に『法華経』以前の経典を根拠とする方法がある。まず、『金剛般若経』、『大品般若経』常啼品、『小品般若経』、『維摩経』を取りあげ、『法華経』以前の経典に常住が明かされているのであるから、その後に説かれる『法華経』に常住が明かされないはずはないという論証方法である。この論証方法は、前述の通り、仏性についても見られた。

(2)第二に『法華経』を根拠とする方法がある。法説・譬説・因縁説の三周において、教の権実（つまり権教と実教）と身の本迹（つまり本身と迹身）が明かされていること、また、この三周の説をそれぞれ領解する経文でも、この教の権実と身の本迹の二つが明かされていることを示す。そして、身の本迹とは、生滅迹身に対して無生滅本身を説くのであるから、『法華経』は常住を明かしていると主張している。

(3)第三に大涅槃と小涅槃の相違する点を三つ示し、大法身と小法身の区別を明かす方法がある。三つの相違点とは、本性寂滅・非本性寂滅の相違、三界内外の惑の断・不断の相違、具衆徳・不具衆徳の相違である。すなわち、大涅槃は本性寂滅であり、三界内外の惑をすべて断じ、衆徳を具える涅槃であることが示される。さらに、大小二涅槃の相違を論じる目的は、大小の二法身の相違を明かすためであり、『法華経』は大涅槃を明かすのであるから、当然、大乗の法身、すなわち無生滅常身を明かすことになると主張している。

(4)第四に関河の旧説（僧叡、河西道朗、慧観、劉虬、道生の説）を引いて法華常住説を裏づける方法がある。

(5)第五に「終帰於空」、「復倍上数」に対する法雲の解釈を批判する方法がある。まず「終帰於空」に対する吉蔵の解釈[29]を要約すると、次の通りである。もし『法華経』における「涅槃空」が身智（身体と智慧）を滅することになるならば、『涅槃経』における「大涅槃空」も同じことになるではないか。これは不都合であろう。また、身智が無常であるならば、仏と二乗の相違がなくなってしまうという矛盾が生じる。そもそも、薬草喩品には二種の究

竟が明かされているのである。「究極的に一切種智に到達する（究竟至於一切種智）」（大正九、一九中二四～二五）は、仏の智果究竟（菩提）をあらわし、二乗の人の智は究竟でないことを示している。また、「涅槃を究極としており、常に寂滅している様相であり、最終的に空に帰着する（究竟涅槃常寂滅相、終帰於空）」（同前、一九下四～五）は、仏の断究竟（涅槃）をあらわし、二乗の人の断（煩悩を断ずること）は究竟でないことを示しているのである。

要するに、仏の徳を智徳と断徳、つまり智慧と煩悩断滅の二面から捉える考えを応用して、「終帰於空」の部分は後者の断徳を意味するとしたうえで、この仏の断徳は二乗の断とは相違することを意味したものと解釈し、二乗の身智を滅する空とは根本的に意味が異なることを説いているのである。また、吉蔵の『維摩経義疏』巻第五には、『法華経』のこの文を引用して、「空は不二の理である（空即不二理也）」（大正三八、九七五中二）と述べている。

次に、「復倍上数」に対する吉蔵の解釈を要約すると、次の通りである。『法華経』には仏が久しい以前に成仏したと説かれているが、これは久しい以前に常住を証得したという意味であり、「復倍上数」とは常住を証得した以後についての言葉である。常住を証得した時については、一生補処の菩薩である弥勒でさえ知ることができないのであるから、「復倍上数」の意味する時間の長さについても知ることができない。つまり、仏しか知ることができないのであるから、当然常住である。

「復倍上数」について、浄影寺慧遠は、応身の寿命についての記述であると割り切り[30]、智顗は、仏が初住の位に登ったときの因寿についての記述であり、それを通して、仏の果寿の常住性を強調したものであると解釈し、吉蔵は、端的に仏身常住の象徴的表現であると解釈したのであった。

なお、智顗や吉蔵も『法華経』の仏身無常説を批判するために、『法華経』にも仏身常住が説かれていることを論証しようとしただけであり、究極的には、仏身は常、無常の相対性を突破超越することを指摘した。たとえば、

智顗は、『法華玄義』巻第十上において、慧光の四宗判の常宗を批判して、「さらにまた、常宗が『涅槃〔経〕』を指すことを批判する。『涅槃〔経〕』という経は、どうしてただ常住を明らかにするだけであろうか。また非常非無常・能常能無常の双方の作用を明らかにして、八術を完備する。どうしてただ常住の作用だけを取りあげて宗とし、どうして無常を取りあげて宗としないのか。一つの輪一つの翼では、飛んだり運んだりすることができない……（又難常宗指於涅槃。涅槃之経何但明常。亦明非常非無常・能常能無常双用、具足八術。云何単取常用為宗。何不取無常用為宗。単輪隻翼、不能飛運云云）」（大正三三、八〇四中二八～下二）と述べている。また、吉蔵も、常・無常の相対概念による把捉を突破超越することを目指して、『法華玄論』巻第二に、「今、この『〔法華〕経』の究極的な法身を明らかにする。百の否定も否定せず、百の肯定も肯定せず、『大〔般涅槃〕経』や『華厳〔経〕』と相違しない。常住ということさえできない。どうして無常であるということができるであろうか。それ故、果妙と名づける。この因果が妙であるので、妙法と名づける（今明是経究竟法身。百非不非、百是不是、与大経及華厳不異。尚不可言常。豈可言是無常耶。故名果妙。以此因果妙故、名為妙法）」（大正三四、三七八中六～九）と述べている。したがって、『涅槃経』に明かされる常住の説についても、『法華玄論』巻第三に、「『涅槃〔経〕』に常住を明らかにすることは、これは対治悉檀であり、究極的な説ではない（涅槃明常者、此是対治悉檀〔底本の「且」を、文意によって「檀」に改める〕、非究竟説）」（同前、三八七下一五～一六）と述べている。[31]

五　『涅槃経』の原則的不用論と釈尊の『涅槃経』の説法の理由

五時教判においては、『涅槃経』が第五時常住教と規定され、『法華経』よりも高い教えとされた。そして、『法

華経』と『涅槃経』の相違点は、仏性と仏身常住を説くかどうかにあるとされていた。そこで、智顗や吉蔵は『法華経』にも仏性と仏身常住が説かれることを論証し、二経の価値の同一性を主張したので[32]、逆に『涅槃経』の存在意義が問われることになる。

『法華文句』には、日月灯明仏と迦葉仏は『法華経』を説いたが、『涅槃経』を説かずに涅槃に入ったことを指摘している[33]。つまり、日月灯明仏と迦葉仏は『法華経』において教化を完成したのであり、『涅槃経』の説法を必要としなかったということになる。では、釈尊の場合は、『法華経』の後に、なぜ『涅槃経』を説いたのであろうか。これについては、『法華玄義』巻第十上に、

今の仏は、前番の人を成熟させる場合、『法華〔経〕』を醍醐とする。あらためて後段の人を成熟させる場合、重ねて『般若〔経〕』によって淘汰して、はじめて『涅槃〔経〕』に入らせる。また『涅槃〔経〕』を最後の教え・最後の味とする。たとえば、農夫が先に種子を植えたものは、先に成熟し、先に収穫し、おそく種子を植えたものは、後に成熟し、後に収穫するようなものである。『法華〔経〕』の八千の声聞、無数の生死〔輪廻の苦〕を減らす【損生】菩薩は、とりもなおさず前に果実を成熟させ、『法華〔経〕』のなかで収穫して、なすべきことがまったくない。五千〔人の増上慢は〕自ら起ち上がり、人々や神々が〔他の国土に〕移されることに関しては、すべて後に成熟し、『涅槃〔経〕』のなかに収められる。この意義のために、わざわざ「摩訶般若から大涅槃を出す」という。つまり後番の順序である。『無量義〔経〕』に「摩訶般若の次に華厳海空」ということを考えると、前番の『法華〔経〕』のなかの順序である。

今仏熟前番人、以法華為醍醐、更熟後段人、重称般若洮汰、方入涅槃。復以涅槃為後教後味。譬如田家先種先熟先収、晩種後熟後収。法華八千声聞、無量損生菩薩、即是前熟果実、於法華中収、更無所作。若五千自起、

人天被移、皆是後熟、涅槃中収。為此義故、故云、従摩訶般若出大涅槃。即後番次第也。按無量義云、摩訶般若、次華厳海空。即前番法華中次第也。（大正三三、八〇八上二四～中四）

とある。[34]衆生には前番の人と後番の人があり、前者に対しては『法華経』を最後の教えとするが、後者に対しては『法華経』の後に、『般若経』を説き、最後に『涅槃経』を説くとしている。『法華経』の会座を退席した五千人の増上慢や見宝塔品の三変土田の際に、他土に移された人天（人々と神々）は、『法華経』の説法を聞かなかったのであるから、『涅槃経』において救済されるというものである。

このような『涅槃経』不用論については、吉蔵はより詳細に論じており、智顗と類似の論点も見られる。前述したように、『法華経』にも仏性が説かれているならば、『涅槃経』を説く必要があるのかという問題をめぐって、『法華玄論』巻第一には、「質問する。もしこの『〔法華〕経』に仏性を明らかにしたならば、『涅槃〔経〕』についてどうしてふたたび説く必要があろうか。答える。もし悟ったならば、『涅槃〔経〕』を必要としない（問。若此経已明仏性、涅槃何須復説。答。若已了悟者、不須涅槃也）」（大正三四、三六七上二九～中二）とあり、『法華経』において悟った者には、『涅槃経』は必要がないと明言している。その理由として、第一に『南本涅槃経』の「如法花中八千声聞得受記莂、成大果実。如秋収冬蔵、更無所作」（前出）を引用して、『法華経』において、すでに仏性を知り、悟ることができたこと、第二に日月灯明仏は『法華経』を説き終わってすぐに涅槃に入ったこと、[35]第三に迦葉仏のときには『涅槃経』はあったけれども、これを説かなかったこと、第四に『法華経』如来寿量品の良医治子の譬喩に基づいて、不失心の子（毒を飲んで本心を失った子）は『法華経』において悟るが、失心の子は『涅槃経』において悟ること、第五に『法華論』には『法華経』に仏性の意義を明かす七文があることを取りあげている。[36]さらに、『法華経』は一切諸仏が必ず説くが、『涅槃経』が説かれるには、無常の病があるという条件が必要であり、無

常の病を打破するために、『涅槃経』の常薬（常住の薬）が必要となることを説いている。[37]

吉蔵は、『法華玄論』巻第二に、「『涅槃〔経〕』は最も鈍根の人のために説かれる（涅槃最為鈍根人説）」（同前、三七三下一六）と説き、『涅槃経』の対機を、一応、最鈍根人と規定している。また、『涅槃経』の対機を二種に分類する場合もある。一つは、さまざまな経をずっと聞いてきたが、いまだに悟ることができず、『涅槃経』を聞いてはじめて悟る型で、「最鈍根人」といわれる。二つは、すでに悟っており、『涅槃経』を聞いてさらに悟りを進める型で、『涅槃経』に出る迦葉菩薩のような者で、「大利根人」とされる。さらに、以上の二種の型のほかに、『涅槃経』以外の経をまったく聞かずに、『涅槃経』一経を直ちに聞いて悟る型があり、これも「大利根人」といわれる。[38]これを要するに、前教を聞くことを経歴して、ついに『涅槃経』を聞いてはじめて悟る型（最鈍根人）と、迦葉菩薩のようにさらに悟りを進める型（大利根人）と、直ちに『涅槃経』を聞いて悟る型（大利根人）の三種に分類されている。

また、『法華経』と『涅槃経』の相違点を、『法華玄論』巻第三には、「さらにまた、『法華〔経〕』は詳細に一乗を明らかにし、詳細に〔教えが〕異なったものであることに対する執著を破り、簡略に常住の意義を明らかにし、簡略に無常に対する執著を破る。『涅槃〔経〕』は詳細に無常に対する執著を破り、簡略に〔教えが〕異なったものであることに対する執著を破る。覚りを取ることが同じでないので、詳細なものと簡略なものとがたがいにあらわれる（又法華広明一乗、広破異執、略明常義、略破無常執。涅槃広破無常執、略破異執。以取悟不同故、広略互顕）」（同前、三八八上八～一二）と整理している。吉蔵は、『法華経』と『涅槃経』における一乗と常住の広説、略説について比較しているが、『法華玄義』巻第五下には、「ただ『涅槃〔経〕』は仏性を根本とするのであるが、一乗の意義を明らかにしないのではない。今の『〔法華〕経』は一乗を根本とするが、仏性の意義を明らかにしないのではない。

〔衆生の〕機に趣いてさまざまに説き、その意義はいつも共通するのである（但涅槃以仏性為宗、非不明一乗義。今経以一乗為宗、非不明仏性義。赴機異説、其義常通也）」（大正三三、七四六上二一～二五）とあり、智顗は『法華経』と『涅槃経』における一乗と仏性の広説、略説について比較している。[39] 両者の着眼点は類似しているといえよう。

六　結　論

智顗や吉蔵以前の教判においては、『涅槃経』は、仏性と仏身常住を説く点で、『法華経』よりも優れているとするとされてきた。劉虬や法雲にもそのような教判思想があったことを確認した。そのような教判思想に対して、智顗や吉蔵は、『法華経』にも仏性と仏身常住が説かれていることをさまざまな方法を設けて論証しようと努力した。本稿では、その二人の論証方法を整理し比較した。また、『法華経』にも仏性と仏身常住が説かれていると主張すると、『涅槃経』の存在意義が問題となる。原則的には、智顗も吉蔵も、諸仏の教化は『法華経』において完成終了するが、釈尊は特定の必要性があって『涅槃経』を説法したと考えていることを明らかにした。また、智顗の独自の涅槃経観を示す、「追説」、「追泯」、「捃拾教」、「扶律談常」などの概念について論じたかったが、紙数の関係で、別稿を期すこととする。[40]

注

（1）藤井教公氏は、智顗・灌頂『法華玄義』における『涅槃経』の引用を詳細に調査したうえで、智顗における『涅槃経』の受容について、優れた研究成果を発表している。藤井教公「天台智顗における『涅槃経』の受容とその位

置づけ（1）」（『大倉山論集』二三、一九八八年、四一～七四頁）、「天台智顗における『涅槃経』の受容とその位置づけ（2）」（『大倉山論集』二四、一九八八年、一四五～一八九頁）、「天台智顗における『涅槃経』の受容とその位置づけ（3）」（『大倉山論集』二七、一九九〇年、一六五～一九五頁）、「天台智顗における『涅槃経』の受容」（『大倉山論集』二九、一九九一年、七九～九九頁）を参照。筆者は、すでに『法華玄義』の訳注研究を三種類刊行したことがある。拙訳『法華玄義』上・中・下（第三文明社、一九九五年）、『新国訳大蔵経・中国篇・法華玄義Ⅰ』（大蔵出版、二〇一一年）、『新国訳大蔵経・中国篇・法華玄義Ⅱ』（同前、二〇一三年）、『新国訳大蔵経・中国篇・法華玄義Ⅲ・観音玄義・法華経安楽行義』（同前、二〇一八年）、『現代語訳　法華玄義（上）』（公益財団法人東洋哲学研究所、二〇一八年）、『現代語訳　法華玄義（下）』（同前、二〇一九年）を参照。

（2）拙著『中国法華思想史の研究』（春秋社、一九九二年）「『法華経』と『涅槃経』」（四六〇～四七二頁）を参照。

（3）『三論玄義』、「言五時者、昔涅槃初度江左。宋道場寺沙門慧観仍製経序、略判仏教、凡有二科。一頓教、即華厳之流。但為菩薩具足顕理。二者始従鹿苑終竟鵠林、自浅至深、謂之漸教。於漸教内、開為五時。一者三乗別教、為声聞人説於四諦、為辟支仏演説十二因縁、為大乗人明於六度。行因各別、得果不同、謂三乗別教。二者般若通化三機、謂三乗通教。三者浄名・思益讃揚菩薩、抑挫声聞、謂抑揚教。四者法華会彼三乗、同帰一極、謂同帰教。五者涅槃名常住教」（大正四五、五中三～一四）を参照。なお、同じく、吉蔵の『法華玄論』巻第三の「宋道場寺恵観法師、著涅槃序、明教有二種。一頓教、即華厳之流。二漸教、謂五時之説。後人更加其一、復有無方教也。三大法師並皆用之。爰至北土、還影五教、製於四宗」（大正三四、三八二中二三～二七）によれば、慧観の五時教判の記述は、慧観の『涅槃序』に見られたものであるが、現存しない。また、『法華玄義』巻第十上にも、「三者定林柔・次二師、及道場観法師、明頓与不定同前、更判漸為五時教、即開善・光宅所用也。四時不異前、更約無相之後同帰之前、指浄名・思益諸方等経、為褒貶抑揚教」（大正三三、八〇一中三～八）と、吉蔵と類似した記述が見られる。

（4）『大乗義章』巻第一、「晋武都山隠士劉虬説言、如来一化所説、無出頓漸。華厳等経、是其頓教。余名為漸。漸中有其五時七階。言五時者、一仏初成道、為提謂等、説五戒・十善人天教門。二仏成道已十二年中、宣説三乗差別教門。求声聞者、為説四諦。求縁覚者、為説因縁。求大乗者、為説六度。及制戒律、未説空理。三仏成道已三十年中、

宣説大品空宗般若、維摩、思益。三乗同観、未説一乗破三帰一。又未宣説衆生有仏性。四仏成道已四十年後、於八年中説法華経、辨明一乗、破三帰一。未説衆生同有仏性。但彰如来前過恒沙未来倍数、不明仏常。是不了教。五仏臨滅度、一日一夜、説大涅槃、明諸衆生悉有仏性、法身常住。是其了義。此是五時。言七階者、第二時中、三乗之別、通余説七」（大正四四、四六五上一一～二六）を参照。この教判に類似した教判を、『法華玄義』巻第十下には、南三北七のなかの第四説、北地の第一説として、「四者北地師亦作五時教、而取提謂波利為人天教、合浄名・般若為無相教、余三不異南方」（大正三三、八〇一中八～一〇）と紹介している。この教判は、劉虬の教判が北地で活躍した慧遠の『大乗義章』に紹介されていることと何かしら関係があると思われる。なお、『大乗義章』における「衆経教迹義」の記述は、後世の付加であろうと推定する研究もある。末光愛正「『大乗義章』「衆経教迹義」に於ける浄影寺慧遠撰の問題―吉蔵著書との比較―」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一三、一九八一年、二一七～二三八頁）を参照。

（5）『法華玄論』だけでも、巻第一に、「若如南方五時之説、北方四宗之論皆云、華厳為円満之教、法華為未了之説」（大正三四、三六六上一二～一四）とある以外に、他に八箇所も出ている。

（6）引用文中に出る「常住仏性」は、「常住である仏性」という意味と「〔仏身の〕常住と仏性」という意味の二つの解釈が可能であると考えるが、おそらく前者の可能性が高いと思われる。ただ仏性が常住であるという思想は、法身常住の思想に直結していると思われる。

（7）『法華義記』巻第五、「然法華経所明法身者、不同常住也」（大正三三、六二九上六）、同、「此経明法身、不同常住経所明法身」（同前、六三五下二四～二五）、同巻第七、「此則開涅槃前路、作常住之由漸」（同前、六六〇中二六～二七）を参照。

（8）『法華義記』巻第五、「若使理中為論、既度二種生死、応是常住涅槃、而今此教未明此理、故名復倍上数以為涅槃」（同前、六二四下六～八）を参照。

（9）『法華義記』巻第五、「然法華経所明法身者、不同常住也。解有二種。一云、延金剛心久住世者、以為法身。又云、正明総十方諸仏更互相望、故知無量寿即時在西方教化未来此間、此間望彼、彼即是法身。然応身本有形有像、法身

本無形像。仏既未来此間、於此間即無形無像、即是法身。若来応此間、即於応此間是応身、他方望此間、即持此間作法身也」（同前、六二九上六〜一三）を参照。また、神通延寿については、『法華義記』巻第一、「但大悲之意不限、度人之心無窮、近藉神通之力、遠由大衆万行之感、遂能延金剛心留住於世、寿命無窮、益物無崖」（同前、五七二下二七〜五七三上二）を参照。娑婆世界から見ると、阿弥陀仏が法身となることについては、『法華義記』巻第五、「今此経言法身者、指他方応身為法身、故如仏在無量寿国、此間衆生機感無量寿来応、仍詺無量寿仏為法身也」（同前、六三五下二五〜二八）を参照。分身の諸仏を法身とすることについては、『法華義記』巻第六、「此中明法身、即是他方浄土分身諸仏、以為法身也」（同前、六三八下一四〜一五）を参照。

（10）このことについて、次の文が明言している。『法華義記』巻第五、「此経明法身、不同常住経所明法身」（同前、六三五下二四〜二五）を参照。

（11）『法華義記』巻第一、「然涅槃経亦言、護法得金剛之身、不殺感長霊之報、双明縁・正両因、具述仏果之業。此亦為果故明因、終不以因為宗。是故開宗之始、辨義之初、仍言礼今施汝常命色力」（同前、五七四中二四〜二八）を参照。

（12）北魏正始五年（五〇八）に書写されたもので、『大正新脩大蔵経』第八十五巻に収録。S二七三三とS四一〇二を合糅したものである。

（13）『法華義記』巻第七、「以衆経格量乎此経。此経為第一者、若明称会物機為第一者、則五時経教皆是称会物機。今不論此処。只言会前開後、詺為第一。会前者、談三乗無異路、語万善明同帰。開後者、明万善皆成仏、寿命長遠。此則開涅槃前路、作常住之由漸。然則前後両望、二義双明、下即出言、已説、今説、当説。已説者、昔来三乗等教。当説者、即指涅槃為当説。今説者、即是法華。有如此義、故称第一也」（同前、六六〇中二一〜下一）を参照。

（14）前注（9）を参照。

（15）敦煌写本『法華義記』巻第三、「所以召十方者、欲以釈迦為主、十方為分身。若彼方受道縁至、亦以釈迦為分身、彼方為本。此斯皆不実。故知更有真妙法身、為万応之本」（大正八五、一七五下一五〜一八）を参照。

（16）『法華玄義』巻第十にも、「又云、我不敢軽於汝等。汝等皆当作仏、即正因仏性。又云、為令衆生開仏知見、即了

因仏性。又云、仏種従縁起、即縁因仏性」（大正三三、八〇三上七～一〇）とある。「開仏知見」については、『法華玄義』巻第二に、「為令衆生、開示悟入仏之知見。若衆生無仏知見、何所論開。当知仏之知見蘊在衆生也」（同前、六九三上五～七）とも述べられている。この点は、本文で後述する吉蔵の観点と同じである。

(17)『法華玄義』巻第五、「故下文云、汝実我子、我実汝父、即正因性。又云、我昔教汝無上道故、一切智願猶在不失。智即了因性、願即縁因性。又云、我不敢軽於汝等、汝等皆当作仏、即正因性。是時四衆、以読誦衆経、即了因性。修諸功徳、即縁因性。又云、長者諸子、若十、二十、乃至三十。此即三種仏性。又云、種種性相義、我已悉知見。既言種種性、即有三種仏性也」（同前、七四四下一三～二二）を参照。不軽菩薩の行為・発言を仏性と関連づける解釈は、浄影寺慧遠にも見られる。『大乗義章』巻第一、「又法華中不軽菩薩、若見四衆高声唱言、汝当作仏。我不軽汝。以知衆生有仏性、故称言皆作。但言皆作、即顕有性」（大正四四、四六六中二～五）を参照。

(18)『法華玄義』巻第五、「唯知涅槃仏性之文、不見双樹有一乗之旨。彼文親説仏性亦一、一即一乗」（大正三三、七四六上四～六）、『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「究竟畢竟者、一切衆生所得一乗、一乗者名為仏性」（大正一二、七六九上二五～二六）を参照。

(19)『大乗義章』巻第一、「若言法華未説仏性、浅於涅槃、是義不然。如経説性即是一乗。法華経中辨明一乗、豈為非性」（大正四四、四六六上二九～中二）、『法華義疏』巻第三、「所言開者、衆生仏性名仏知見、仏性亦名一乗。涅槃経言、畢竟有二種。一者荘厳畢竟、二者究竟畢竟。荘厳畢竟者、謂六波羅蜜。究竟畢竟者、一切衆生所得一乗。一乗者、名為仏性。以是義故、我説一切衆生悉有仏性、一切衆生悉有一乗。以無明覆故、不能得見」（大正三四、四九五下一三～一九）を参照。

(20)『法華玄義』巻第五、「若言法華不明仏性者、涅槃不応遙指云、八千声聞於法華中、得受記莂、如秋収冬蔵、見如来性、更無所作」（大正三三、七四六上七～九）を参照。『涅槃経』の原文は、『南本涅槃経』巻第九、菩薩品、「是経出世、如彼菓実多所利益、安楽一切、能令衆生見如来性。如法花中八千声聞得受記莂、成大果実。如秋収冬蔵、更無所作」（大正一二、六六一中六～九）を参照。なお、『涅槃経』の指す『法華経』の文については、『法華経』勧持品、「復有学・無学八千人、得受記者、従座而起、合掌向仏作是誓言……」（大正九、三六上七～九）を参照。

(21)『法華玄論』巻第一、「大経菩薩品云、如法華経中、八千声聞、得受記莂、成大果宝（実の誤りか）。如秋収冬蔵、更無所作。故知至法華時、即知仏性已得了悟也」（大正三四、三六七中三～五）を参照。
(22) 平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』（春秋社、一九八五年）を参照。
(23)『法華玄論』巻第一、「晩見法花論明仏性義、有七文。今略引二。初釈方便品、唯仏与仏究竟諸法実相。諸法実相者、謂如来蔵法身之体不変故。仏性亦名如来蔵。故云隠名如来蔵、顕名為法身。大経云、我者、即是如来蔵義。次第二文釈法師品云、知仏性水不遠（底本の「違」を、文意によって「遠」に改める）得成三菩提」（同前、三六七中一一～一七）を参照。吉蔵は『法華論』巻上の「言実相者、謂如来蔵法身之体不変義故」（大正二六、六上一二～一三）と、同巻下の「『其心決定知水必近』者、受持此経、得仏性水、成阿耨多羅三藐三菩提故」（同前、一〇上二六～二七）の二文しか引用していない。後者は『法華玄義』にも引用されていた。なお、奥野光賢氏によって、『法華論』の七つの文が特定された。奥野光賢『仏性思想の展開―吉蔵を中心とした『法華論』受容史―』（大蔵出版、二〇〇二年）第一篇・第二章・第二節「吉蔵の『法華論』依用の実態―七処に仏性有りの文をめぐって―」（五八～七六頁）を参照。
(24)『法華玄義』巻第十上、「華厳明仏智慧、猶帯菩薩智慧、菩薩智慧如爪上土、如来智慧如十方土。法華純説仏之智慧如十方土而非常者、華厳爪上土、云何明常住。又華厳始坐道場、初成正覚、成仏太近。法華明成仏久遠、中間今日皆是迹耳。迹中所説而言是常、本地之教豈不明常」（大正三三、八〇二下一四～二〇）を参照。
(25)『法華玄義』巻第十上、「又無量義経云、説華厳海空歴劫修行、未曾宣説如是甚深無量義経。甚深無量義経已自甚深。甚深之経為法華弄引、豈不明常」（同前、八〇二下二〇～二三）を参照。
(26)『法華玄義』巻第十上、「文云、世間相常住。又云、無量阿僧祇劫、寿命無量、常住不滅。伽耶城寿命、及数数示現等、是応仏寿命。阿僧祇寿命無量者、是報仏寿命。常住不滅者、是法仏寿命也。三仏宛然、常住義足」（同前、八〇二下二四～二八）を参照。
(27)『法華玄義』巻第十上、「法華論云、示現三種菩提。一者応化仏菩提。随所応見而為示現、謂出釈氏宮、去伽耶城不遠、坐道場得三菩提也。二報仏菩提。謂十地満足得常涅槃。文云、我実成仏已来、無量無辺百千万億那由他劫也。

三法仏菩提。謂如来蔵性浄涅槃、常清浄不変。文云、如来如実知見三界之相……不如三界、見於三界」（同前、八〇二下二八～八〇三上六）を参照。『法華論』の原文については、巻下（大正二六、九中一〇～一九）を参照。
(28) 大正三四、三七四下～三七八中を参照。
(29) 同前、三七七上～中を参照。
(30) 『大乗義章』巻第一、「若言如来前過恒沙、未来倍数、未明常者、是義不然。当知彼説踊出菩薩所見之応。前過恒沙、未来倍数、不論真身。若論真身、畢竟無尽。云何得知是応非真。経言、我成仏已来、説法教化踊出菩薩。復言、我常在霊鷲山及余住処、天人所見。明知是応。此応何故未来倍数。以其所化踊出菩薩、於未来世過倍数劫、皆悉作仏、不仮仏化。如来爾時、息応帰真。故言倍数。理実仏化畢竟無尽」（大正四四、四六六中五～一四）を参照。
(31) このような吉蔵の考えは、師の興皇寺法朗から継承したもののようである。灌頂『大般涅槃経疏』巻第三、「興皇解云、常無常者、薬病相治、無常治常。若識無常是治常方便、病去薬尽。若不識者、執薬為病」（大正三八、五六下五～七）を参照。
(32) 『法華玄義』巻第十、「涅槃称為醍醐、此経名大王饍、故知二経倶是醍醐」（大正三三、八〇八上二〇～二一）を参照。
(33) 『法華文句』巻第二上、「主将之功畢、大誓之願満、故身子・目連於法華而息化、聖主贖命、斯亦不久。文云、如我本誓願、今者已満足。如来不久当入涅槃。唱滅之言起自於此、二万灯明迦葉仏等、皆於法華究竟、今以師弟皆於此経発迹、内秘菩薩道、外現作声聞」（大正三四、二〇上一五～二〇）を参照。『法華玄義』にも類似の文が見られる。『法華玄義』巻第十上、「復言醍醐者、是衆味之後也。涅槃称為醍醐、此経名大王饍、故知二経倶是醍醐。又灯明仏説法華経竟、即於中夜唱入涅槃。彼仏一化、初説華厳、後説法華。迦葉仏時、亦復如是、悉不明涅槃、皆以法華為後教後味」（大正三三、八〇八上一九～二四）を参照。
(34) この文については、藤井教公氏が「天台智顗における『涅槃経』の受容」（前掲、八六頁）においてすでに引用して、簡潔に考察を加えている。
(35) 『南本涅槃経』巻第十六、梵行品、「善男子、大涅槃経、常不変易、云何難言、迦葉仏時、有是経不。善男子、迦

葉仏時、所有衆生貪欲微薄、智慧滋多、諸菩薩摩訶薩等調柔易化、有大威徳、総持不忘、如大象王。世界清浄、一切衆生悉知如来終不畢竟入於涅槃、常住不変。雖有是典、不須演説。善男子、今世衆生多諸煩悩、愚癡憙忘、無有智慧、多諸疑網、信根不立。世界不浄、一切衆生咸謂、如来無常遷変、畢竟入於大般涅槃。是故如来演説是典」（大正一二、七一五中八～一八）を参照。

(36) 『法華玄論』巻第一、「問。何以知至法華即了悟、不須涅槃耶。答。大経菩薩品云、如法華経中八千声聞、得受記莂、成大果宝。如秋収冬蔵、更無所作。故知至法華時、即知仏性已得了悟也。又過去二万日月灯明仏、説法華竟、便入涅槃。故知聞法華経已究竟悟。不須説涅槃也。又迦葉仏時、雖有涅槃、而不説之。故知法華是了義教。又寿量品云、諸子有二。一不先心、二者先心。不先心者、其法華時、並皆得道。余先心者、待後唱滅、方得領解也。晩見法花論明仏性義、有七文」（大正三四、三六七中一一～一二）を参照。

(37) 『法華玄論』巻第一、「一切諸仏皆説法花。涅槃教起、但為斥無常病、故常薬（底本の「楽」を、文意によって「薬」に改める）。若衆生無有無常之病、即不須明常薬（底本の「楽」を、文意によって「薬」に改める）。是故仏或説涅槃、或有不説也」（同前、三六九下一四～一七）を参照。

(38) 『法華玄論』巻第二、「須識二縁。一歴教不悟縁。従見仏初生乃至聞法華不悟者、名歴教不悟縁。此是最鈍根人。至涅槃方悟也。二者前已得悟、今至涅槃更復進悟。如迦葉等大利根人。為此人故、説涅槃也。又有根縁不聞前教、直聞涅槃、即具足識如来究竟因果、名大利根人」（同前、三七三下二一～二七）を参照。

(39) 『法華文句』巻第九、「又文有多少。涅槃以未来常住為宗、其文則多。不以過去久成為宗、其文則少。若随多棄少、則是魔説非仏説也。此経以過去久成為宗、点塵数界其文則多、未来常住其文則少、若従多棄少、頭破作七分、如阿梨樹枝」（同前、一二七下九～一四）を参照。

(40) 拙稿「中国天台宗における涅槃経観を示す諸概念について――「追説」、「追泯」、「捃拾教」、「扶律談常」――」（『印度学仏教学研究』七〇―一、二〇二一年、三三七～三三〇頁〔左〕。本書、第一部・第六章に収録）を参照。

第六章　中国天台宗における涅槃経観を示す諸概念について
―「追説」、「追泯」、「捃拾教」、「扶律談常」―

一　問題の所在

前稿[1]において、『涅槃経』が仏性と仏身常住を説く点で、『法華経』よりも優れているとする教判に対して、『法華経』にも仏性と仏身常住が説かれていることをさまざまな方法を設けて論証しようとした智顗と吉蔵の論証方法を整理し比較した。また、原則的には、諸仏の教化は『法華経』において完成終了するが、釈尊は特定の必要性があって『涅槃経』を説法したと捉える智顗と吉蔵の解釈について明らかにした。本稿では、智顗の涅槃経観を示すとされてきた「追説」、「追泯」、「捃拾教」、「扶律談常」[2]などの概念の意味と成立過程について考察する。

二　「追説」、「追泯」について

智顗の涅槃経観の一つとして、古来、「追説」、「追泯」という用語が一対のものとして提示されてきた。なお、「追説」、「追泯」の「追」とは、過去に起こった何らかの事柄に後から追いかけて付け加えることと理解できる。つまり、「追記」、「追認」などの熟語と用法は同じであり、特別な言葉ではない。

さて、志磐（生没年不詳、十三世紀）の『仏祖統紀』巻第四には、『涅槃経』について、二つの意義を示している。第一の意義は「追説」、「追泯」をめぐるものであり、[3]第二の意義は「扶律談常」をめぐるものである。第二の意義については後述する。

『仏祖統紀』は、はじめに関連資料を引用し、その後、「述曰」として志磐の注釈を記載する。巻第四に、まず高麗沙門諦観（?～九七〇）の『天台四教儀』と『法華玄義』を、次のように引用している。[4]

涅槃というのは、ここに二つの意義がある。第一には『法華〔経〕』の未成熟な人のために、〔蔵教・通教・別教・円教の四教を追説し、詳しく仏性について語り、真実の常住を知って大涅槃に入るようにさせる。〔これを〕残された機を捃拾（拾い取ること）する教えと名づける（『四教儀』）。如来は漸〔教の〕機の衆生を調整成熟させるのに、『法華〔経〕』、『涅槃〔経〕』を、すべて後教・後味とすることを意味する。たとえば、農夫が先に種を植えたものは、先に成熟し、先に収穫し、後に種を植えたものは、後に成熟し、後に収穫するようなものである。そこで、八千の声聞・無数の生〔死の苦を〕減らす菩薩・大徳の身子（舎利弗）などは、『法華〔経〕』のなかで記別を受けることができ、如来性を見て、大果実を成就したことは、秋に収穫し、冬に貯蔵し、なすべきことがまったくないようなものである。とりもなおさず前番であり、『摩訶般若〔経〕』から『法華〔経〕』を出すことである。鈍根の人の場合は、『法華〔経〕』において入らず、あらためて『般若〔経〕』によって淘汰する。五千〔人の増上慢は〕自ら起ち上がり、人々や神々が〔他の国土に〕移される。これらは未成熟な者で、あらためて『般若〔経〕』を論じ、『涅槃〔経〕』に入って、仏性を見る。とりもなおさず後番であり、『般若〔経〕』から『大〔般〕涅槃〔経〕』を出すことである。それ故、『法華〔経〕』が前番であり、秋に大〔果実〕を成就するようなものであり、『涅槃〔経〕』は後番であり、その他の残された〔機〕を捃拾す

るようなものである（『玄』十）。

言涅槃者、此有二義。一者為法華未熟人、追説四教、具談仏性、令知真常入大涅槃。名捃拾残機教（四教儀）。謂如来調熟漸機衆生、以法華涅槃、皆為後教後味。譬如田家先種先熟先収、後種後熟後収。是以八千声聞・無量損生菩薩・大徳身子等、於法華中得受記莂、見如来性成大果実、如秋収冬蔵、更無所作。即是前番、従摩訶般若出法華。若鈍根人法華不入、更用般若淘汰。如五千自起、人天被移。此等未熟者、更論般若、入於涅槃、而見仏性。即是後番、従般若出大涅槃。故知法華前番、涅槃後番、如捃拾余残（玄十）。（大正四九、一六三下二二～一六四上五）

第一に「（四教儀）」とある前の文は、『天台四教儀』の「次説大涅槃者、有二義。一為未熟者、更説四教、具談仏性、令具真常入大涅槃。故名捃拾教。二為末代鈍根於仏法中、起断滅見、夭傷慧命、亡失法身、設三種権、扶一円実。故名扶律談常教」（大正四六、七七五下九～一三）を引用したものである（翻訳は省略する）。第二の意義は扶律談常についてであるが、これについては後述することとし、ここでは第一義について考察する。『仏祖統紀』の文は『天台四教儀』の文をやや変えているが、大意は同じである。ただ、「更説四教」を「追説四教」と変えている点は注意すべき点である。意味に相違はないが、「追説」の表現の方が流行した。言い換えれば、『天台四教儀』には「追説」という術語は出ない。ついでにいえば、「追泯」という術語も出ない。

第二に「（玄十）」とある文は、『法華玄義』巻第十下の次の文の引用である。『仏祖統紀』は『法華玄義』の原文をやや簡略にしているが、趣旨に変わりはない。

また醍醐というのは、多くの味の最後のものである。『涅槃〔経〕』には醍醐と呼び、この『〔法華〕経』には大王の膳と名づける。それ故、〔『涅槃経』と『法華経』の〕二経はともに醍醐であることがわかる。さらに

また、〔日月〕灯明仏は『法華経』を説き終わって、中夜において、涅槃に入ると唱えた。その仏の一生涯の教化は、最初に『華厳〔経〕』を説き、後に『法華〔経〕』を説く。迦葉仏のときも同様である。すべて『涅槃〔経〕』を明らかにしない。みな『法華〔経〕』を最後の教え・最後の味とする。今の仏は、前番の人を成熟させる場合、『法華〔経〕』を醍醐とする。あらためて後段の人を成熟させる場合、重ねて『般若〔経〕』によって淘汰して、はじめて『涅槃〔経〕』に入らせる。また『涅槃〔経〕』を最後の教え・最後の味とする。たとえば、農夫が先に種子を植えたものは、先に成熟し、先に収穫し、おそく種子を植えたものは、後に成熟し、後に収穫するようなものである。『法華〔経〕』の八千の声聞、無数の生〔死の苦〕を減らす【損生】菩薩は、とりもなおさず前に果実を成熟させ、『法華〔経〕』のなかで収穫して、なすべきことがまったくない。五千〔人の増上慢は〕自ら起ち上がり、人々や神々が〔他の国土に〕移されることに関しては、すべて後に成熟し、『涅槃〔経〕』のなかに収められる。この意義のために、わざわざ「『摩訶般若〔経〕』から『大〔般〕涅槃〔経〕』を出す」という。つまり後番の順序である。『無量義〔経〕』に「『摩訶般若〔経〕』の次に『華厳海空』」ということを考えると、前番の『法華〔経〕』のなかの順序である。

復言醍醐者、是衆味之後也。涅槃称為醍醐、此経名大王饍。故知二経倶是醍醐。又灯明仏説法華経竟、即於中夜唱入涅槃。彼仏一化、初説華厳、後説法華。迦葉仏時、亦復如是。悉不明涅槃、皆以法華為後教・後味。今仏熟前番人、以法華為醍醐。更熟後段人、重将般若洮汰、方入涅槃。復以涅槃為後教・後味。譬如田家先種先熟先収、晩種後熟後収。法華八千声聞・無量損生菩薩、即是前熟果実、於法華中収、更無所作。若五千自起、人天被移、皆是後熟、涅槃中収。為此義故、故云従摩訶般若出大涅槃。即後番次第也。按無量義云、摩訶般若、次華厳海空。即前番法華中次第也。（大正三三、八〇八上一九～中四）

『仏祖統紀』の「以法華涅槃、皆為後教後味」は、『法華玄義』本文の説明によれば、次の二つの場合をまとめて表現したものである。第一には、日月灯明仏や迦葉仏のときは、『法華経』を後教・後味とするが、第二には、『法華経』の後にさらに『般若経』によって淘汰して、その後『涅槃経』を説くことがあり、この場合は『涅槃経』を後教・後味とする。

『仏祖統紀』は、『天台四教儀』と『法華玄義』を引用した後に、次のような注釈をしている。

　述べていう。『法華〔経〕』は開顕し、方便を廃した。もし未成熟な者には、やはり苦労して〔衆生の機を〕調整する。それ故、〔仏が〕滅度（涅槃）に臨む時、重ねて〔声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の〕三教の権（方便）を与えて、それで一乗の実（真実）をあらわす。これは追説の意味である（その意義は〔『涅槃経』〕聖行品にある）。ところが、五千〔人の増上慢は〕先に結縁して、かいつまんで開顕を聞いた。今、この〔『涅槃経』の〕会座においてふたたび追説する。その〔『涅槃経』の〕会座において常住を知るので、〔教えを〕与えるとすぐに廃する。これは追泯の意味である（その意義は〔『涅槃経』光明遍照高貴〕徳王〔菩薩〕品にある）。追説とは、重ねて〔教えを〕与えることである。追泯とは、重ねて〔差別を〕融合することである。『法華〔経〕』において〔教えを〕与え、廃したことは、とりもなおさず前番である。『涅槃〔経〕』において重ねて〔教えを〕与え、重ねて廃することは、とりもなおさず後番である。『〔法華玄義釈〕籤』の言葉に、「『涅槃〔経〕』に重ねて方便を与える」とある。さらにまた、「泯とは、〔差別を〕融合することである」とある[5]。すべてこの意義である。

　述曰。法華開顕、已廃方便。其未熟者、尚労調停。故於臨滅度時、重施三教之権、用顕一乗之実。此追説之意也（義在聖行品）。然五千先已結縁、略聞開顕。今此会中復為追説。既於当座知常、故須即施即廃。此追泯之意也（義在徳王品）。追説者重施也。追泯者、重会也。法華已施已廃、即是前番。涅槃重施重廃、即是後番。籤

之言曰、涅槃重施方便。又云、泯者会合。皆此義也。（大正四九、一六四上六～一四）

次に、志磐の注に出る「追説」の出典としての『涅槃経』聖行品と、「追泯」の出典としての光明遍照高貴徳王菩薩品について考察する。これは、実は、「追説」、「追泯」という考えの起源に関わる問題とも連動する。つまり、『法華玄義』巻第二下に、次のようにある。

『涅槃〔経〕』の聖行〔品〕には、後から追いかけて多くの経を説明するので、詳しく四種の四諦を説くのである。〔光明遍照高貴〕徳王〔菩薩品〕には、後から追いかけて多くの経〔の差別〕を消滅させ、ともに四種の四諦〔の差別〕を静寂にさせる。〔『涅槃経』の〕文には「生生も説くことができない。生不生も説くことができない。不生生も説くことができない。不生不生も説くことができない」とある。

涅槃聖行、追分別衆経、故具説四種四諦也。徳王品追泯衆経、倶寂四種四諦。文云、生生不可説。生不生不可説。不生生不可説。不生不生不可説。（大正三三、七〇一下二〇～二三）

ここには、「追説」は出ないが、「追分別衆経」が、内容的には「追説」に該当することは見やすい。[6]「追泯」は引用文にそのまま出ている。そして、「追説」の出典としての『涅槃経』聖行品には、四種の四諦が説かれている。言い換えれば、四種の四諦が「追説」の内容ということになる。『法華玄義』の迹門の十妙のなかの境妙には、四諦が取りあげられ、四種の四諦が明かされている。巻第二下には、「四種の四諦とは、第一に生滅、第二に無生滅、第三に無量、第四に無作〔の四諦〕である。その意義は、『涅槃〔経〕』聖行品に出る（四種四諦者、一生滅、二無生滅、三無量、四無作。其義出涅槃聖行品）」（同前、七〇〇下二八～七〇一上二）とある。天台宗の四種の四諦は、ここに出る生滅四諦、無（不）生滅四諦、無量四諦、無作四諦を指し、それぞれ蔵教・通教・別教・円教に対応するとされ、その出典は『涅槃経』聖行品に出るといわれるが、実際には経文にそのまま出ているわけではない。『法華

玄義釈籤』巻第五には、

最初の文に、「その意義は、『涅槃〔経〕』の聖行品に出る」とあるのは、巻第十一、巻第十二の『〔涅槃〕経』に、詳しく〔四〕聖諦を明らかにする。今は、多くそれを拠り所とする。しかしながら、聖行〔品〕のなかで四諦の意義を明らかにするのに大〔乗〕・小〔乗〕を一緒に含んでいる。もし生滅〔の四諦〕と無量〔の四諦〕とを解釈するのであれば、その文ははっきりあらわれている。無生〔の四諦〕・無作〔の四諦〕は、その文はやや省略されてわかりづらい。詳しくは『〔摩訶〕止観』第一の『記』（『止観輔行伝弘決』）の通りである。

初文云、其義出涅槃聖行品者、第十一第十二経広明聖諦。今多依彼。然聖行中明四諦義、兼含大小、若解生滅及以無量、其文則顕。無生無作文稍隠略。具如止観第一記。（同前、八四九下二七～八五〇上二）

とある。では、具体的には、『涅槃経』聖行品のどの文を指すのであろうか。これについては、引用文の末尾にある「『摩訶止観』第一の記」を参照するべきである。[7]そこには、『南本涅槃経』巻第十一、聖行品の「次に迦葉〔菩薩〕よ、さらに聖行がある。その意味は、四聖諦、苦・集・滅・道である（復次迦葉、又有聖行。所謂四聖諦、苦、集、滅、道）」（大正一二、六七六中八～九）以下、巻第十二、聖行品まで、四諦について述べる箇所を指示している。『法華玄義釈籤』、『止観輔行伝弘決』の指摘のように、四種四諦の明確な内容や名称が出ているわけではないが、聖行品に、四種の四諦説が説かれていると解釈するのは、『法華玄義』や灌頂の解釈である。[8]

次に、上に引用した『法華玄義』巻第二下には、「追泯」の出典として、光明遍照高貴徳王菩薩品の四不可説を取りあげている。実際には、『南本涅槃経』巻第十九、光明遍照高貴徳王菩薩品には六不可説を説くが、[9]『法華玄義』本文には、四不可説を提示している。ここでも智顗は、『涅槃経』の経文を操作して、蔵教・通教・別教・円

教にそれぞれ対応する生生不可説、生不生不可説、不生生不可説、不生不生不可説の四不可説を取りあげている。上に引用した『法華玄義』巻第二下によれば、「四不可説」が四種四諦の差別を消滅させることを意味し、これを「追泯」としている。

要するに、智顗の解釈では、蔵教・通教・別教を開会して円教に帰入させた『法華経』の後に、『涅槃経』が四種四諦、つまり蔵教・通教・別教・円教の化法の四教を、後から追いかけて説き（追説）、また四不可説によって、四教の差別を後から追いかけて消滅させた（追泯）ことになる。

ところで、末光愛正氏は、天台の涅槃追泯説は吉蔵の『法華玄論』の影響であると主張している。その内容は、『法華経』が二乗教化の最後の教えであり、『涅槃経』は必ずしも必要がないこと、その証拠として、日月灯明仏や迦葉仏の場合は、『法華経』を説いた後に、『涅槃経』を説かずに涅槃に入ったことを、吉蔵が『法華玄論』ですでに明かしているという指摘である。[10] この点に関する末光氏の指摘は妥当であると考える。ただし、本稿でこれまで述べたように、天台においては、追説、追泯の内容は『涅槃経』における四種四諦説と四不可説を指しており、この点については、吉蔵はまったく指摘していないことも確かである。両者の思想体系が異なるので、当然ではあるが。

三　「捃拾教」について

次に、「捃拾教」については、『涅槃経』が落ち穂拾いの教えであると規定するものである。前に『法華玄義』を引用したように、『涅槃経』は、『法華経』の会座を退席した五千人の増上慢や見宝塔品の三変土田の際に、他土に

移された人天（人々と神々）のために説かれたものであるとされることを指す。用語としては、最初に引用した『仏祖統紀』に、「捃拾残機教」、「捃拾余残」とあり、その出典としての『天台四教儀』に、「一為未熟者、更説四教、具談仏性、令具真常、入大涅槃。故名捃拾教」と出ていた。

ただし、「捃拾」という用語は、はやくも『法華文句』巻第十上に、

ところが、本門の得道は、数は多くの経に倍する。ただ数が多いだけではなく、そのうえ修行の日も久しい。根元から迹を垂れ、いたるところで指導し、中間に出会って、しばしば成熟させ、今世に〔乳味・酪味・生蘇味・熟蘇味・醍醐味の〕五味によって段階を踏んで、〔衆生の機根を〕ととのえ〔悪行を〕抑制し、すべてを収め総括して、『法華〔経〕』に帰着する。たとえば農夫は、春に生じ夏成長し、耕し種を植え除草し、秋に収穫し冬に貯蔵し、同時に収穫するものである。『法華〔経〕』以後、得道する者があることは、〔落ち穂を〕拾い取るようなものである。

然本門得道数倍衆経、非但数多又熏修日久、元本垂迹処処開引、中間相値数数成熟、今世五味節節調伏、収羅結撮帰会法華。譬如田家、春生夏長耕種耘治、秋収冬蔵一時穫刈。自法華已後有得道者、如捃拾耳。（大正三四、一三七上一～六）

と出ている。『涅槃経』の「秋収冬蔵」[11]を引用しているが、この文から「捃拾」という発想が生まれたことも容易にわかる。湛然（七一一～七八二）になると、『法華経』を「大収」とし、『涅槃経』を「捃拾」と明言している。[12]

四　「扶律談常」について

最初に引用した『仏祖統紀』の『涅槃経』の二義のうち、第二の意義が「扶律談常」に関するものである。まず、『仏祖統紀』が関連資料を引用している文には、

第二には、末世の比丘は不浄な物を蓄え（戒を失うこと）、外典を好んで読み、仏経を教えず（乗＝教えを失うこと）、仏法のなかで、断滅の見を起こし、智慧の命を若死にさせ、法身を失わせ、乗と戒をどちらも失わせるために、あらためて三蔵（教）を助けて、詳細に（仏身の）常住の根本思想を開示し、三種の権（三乗の方便）を設けて、一（乗）の円教の真実を助けるので、「扶律談常教」と名づける（いりまじって『大（般涅槃）経』、『（法華）玄（義釈）籤』、『（天台）四教儀』に見える）。もし悪比丘たちが八つの不浄な物を蓄えることを許さないといえば、戒門・事門である（これは扶律の意義である……）。もし如来は実に涅槃に究極的には入らないと説き、ならびに外典を妨げるならば、これは乗門・理門である（これは談常の意義である……）。もし末代の悪比丘たちが破戒し、如来の無常を説き、ならびに外典を読めば、乗と戒のどちらもなく、常住の命を失う。この経（『涅槃経』）の扶律談常に基づけば、乗と戒は完備する。それ故、この経（『涅槃経』）は常住の命と引き替えにする重宝であることがわかる（『（釈）籤』に引用する『大（般涅槃）経』には……）。

二者、為末世比丘畜不浄物（失戒）、楽誦外典、不教仏経（失乗）、於仏法中、起断滅見、夭傷慧命、亡失法身、使乗戒倶失、故更扶三蔵、広開常宗、設三種権、扶一円実。故名扶律談常教（雑見大経・玄籤、及四教儀）。若言不許諸悪比丘畜八不浄、是戒門事門（此即扶律義……）。若説如来実不畢竟入於涅槃、及遮外典、此是乗門

理門（此即談常義……）。若末代諸悪比丘破戒、説如来無常、及読外典、則並無乗戒、失常住命。頼由此経扶律談常、則乗戒具足。故知此経為贖常住命之重宝（籤引大経云……）。（大正四九、一六四上一五～中一）

とある。ここでは、悪世の比丘の破戒・仏身無常の主張に対して、『涅槃経』が三蔵教の戒律について詳しく説き、仏身常住の教えを展開するという扶律・談常を明示したとされている。[13] ここの引用文の出典としては、『涅槃経』[14]、『法華玄義釈籤』[15]、『天台四教儀』[16]が示されている。

この「扶律談常」は、天台三大部、灌頂の『涅槃経玄義』、『涅槃経疏』までは遡れない[17]が、湛然の著作には、ほぼ同じ表現がすでに出ている。次のような例がある（翻訳は省略する）。

(1)『止観義例』、「第二所依正教例者、散引諸文、該乎一代。文体正意、唯帰二経。一依法華本迹顕実。二依涅槃扶律顕常。以此二経同醍醐故」（大正四六、四四七上二一～二三）

(2)『法華文句記』巻第三、「以在穢土須説贖命為捃拾故、扶律説常令久住故」（大正三四、二〇七中二九～下二）

(3)『法華文句記』巻第十上、「爾後涅槃捃拾此機、乃至扶律明一乗常住、得此経旨」（同前、三四二上一七～一八）

五　結　び

本稿では、天台の涅槃経観を示す、「追説」、「追泯」、「捃拾教」、「扶律談常」について考察した。「追説」、「追泯」は『法華玄義』に出ており、「捃拾」は『法華文句』に出ており、「扶律談常」は湛然の文章にほぼ同様の表現、「扶律説常」、「扶律顕常」が出ていることが判明した。「追説」、「追泯」は『涅槃経』における蔵教・通教・別教・円教の四教の重説（四種四諦）と四教の差別の消滅（四不可説）を意味し、「捃拾教」は、『法華経』における大き

な収穫に対比して、『涅槃経』の落ち穂拾い的役割を指摘したものであり、「扶律談常」は、『涅槃経』が末世の悪比丘のために律と仏身常住を詳細に説いたことを意味することを明らかにした。

注

（1）拙稿「天台智顗における『法華経』と『涅槃経』の関係―吉蔵との比較を含んで―」（『印度学仏教学研究』六九―一、二〇二〇年一二月、一～一一頁。本書、第一部・第五章に収録）を指す。

（2）現代の学者の説としては、安藤俊雄氏が「つぎに第五時の後番は涅槃経の説法である。本経は前番法華経の会座において入実し得なかった者や末代悪見の衆生のために開説されたものである。したがって本経の特色は追説追泯にある。すなわち追説とは、法華時までの五時説法の内容たる蔵通別円四教を繰返して重説することであり、追泯とは法華経と同じく方便教を開会して入実せしめることである。だから、涅槃経は法華経の如く声聞二乗の正規の調熟段階として、必ずしも不可欠なものではない……戒律の重要なことや如来の常住を説示するのである。そこで本経を扶律談常教ともいう。また法華経をもって大陣を破るもの、涅槃経を以て残党を破るものとし、法華を大収教、涅槃経を捃拾教とも名づけている」（『天台学―根本思想とその展開―』、平楽寺書店、一九六八年、七九頁）と述べている。

（3）「追説」、「追泯」については、明代の智旭（一五九九～一六五五）にも、『教観綱宗』には、「涅槃重為未入実者、広談常住。又為末世根鈍、重扶三権。是以追説四教、追泯四教」（大正四六、九三七上二八～中一）とある。「追説」、「追泯」の対象が蔵教・通教・別教・円教の四教であることが端的に明示されている。

（4）ここに引用する文と類似の文章は、『仏祖統紀』巻第三十四にも、「言涅槃有二義。一為法華未熟人、追説四教、具談仏性、令知真常、入大涅槃、名捃拾残機教。二為末代乗戒倶失故、更扶三蔵、広開常宗、設三種権、扶一円実、名扶律談常教。若論時味、与法華同」（大正四九、三二六下四～八）とある。

（5）『法華玄義釈籤』巻第十九、「涅槃重施方便」（大正三三、九四九上一四～一五）、同、巻第五、「泯者、合会也」

（同前、八五二中二〇）を参照。

（6）別の箇所には、「追説」が出ている。『法華玄義』巻第十下、「涅槃追説四、方等正開四、別教復有四、若為分別。答、涅槃当四、通入仏性。別教次第後見仏性。方等保証、二不見性、云云」（同前、八一〇上一四～一六）を参照。

（7）『止観輔行伝弘決』巻第一之三、「四種四諦、即是大経聖行品文。第十一初、以八苦釈苦、即生滅苦也。苦諦文末、約四諦箇云、凡夫有苦而無諦。声聞有苦有苦諦。菩薩解苦無苦。余三亦然。即是通教菩薩対三蔵箇。第十二初、以善不善愛及以九喩、謂貴主有余羅刹女婦等、以釈集諦、即生滅集也。集諦文末、約四諦箇云、凡夫有苦無諦。二乗有苦有苦諦。菩薩解苦無苦、而有真諦。三諦亦然……乃至下文下智・中智、此並四種四諦之明文也」（大正四六、一六五上七～二五）を参照。この引用文にある『涅槃経』の該当箇所については、『南本涅槃経』巻第十二、聖行品、「凡夫人有苦無諦。声聞・縁覚有苦有苦諦、而無真実。諸菩薩等解苦無苦。是故無苦而有真諦。諸凡夫人有集無諦。声聞・縁覚有集有集諦。諸菩薩等解集無集。是故無集而有真諦」（大正一二、六八二下七～一二）、同、「善男子、知四聖諦有二種智。一者中、二者上。中者、声聞・縁覚智。上者、諸仏・菩薩智。善男子、知諸陰苦、名為中智。分別諸陰有無量相、悉是諸苦、非諸声聞・縁覚所知、是名上智」（同前、六八四上二三～二七）などを参照。

（8）灌頂『大般涅槃経疏』巻第十一、「聖行具明四種四諦」（大正三八、一〇一上一二～一三）を参照。

（9）『南本涅槃経』巻第十九、光明遍照高貴徳王菩薩品、「不生生不可説、生生亦不可説、生不生亦不可説、不生不生亦不可説、生亦不可説、不生亦不可説。有因縁故亦可得説」（大正一二、七三三下九～一二）を参照。

（10）末光愛正「天台五時教判と三論教学」（平井俊榮監修『三論教学の研究』〔春秋社、一九九〇年〕、二九七～三一七頁）を参照。とくに三一〇～三一四頁を参照。この点については、拙稿（前注（1）を参照）においても考察した。なお、末光氏には、続篇として、末光愛正「天台五時教判と三論教学（二）」（『駒澤大学仏教学部論集』二三、一九九二年、二四五～二五八頁）がある。

（11）『南本涅槃経』巻第九、菩薩品、「是経出世、如彼菓実多所利益、安楽一切、能令衆生見如来性。如法花中八千声聞得受記莂、成大果実。如秋収冬蔵、更無所作」（大正一二、六六一中六～九）を参照。なお、『涅槃経』の指す『法華経』の文については、『法華経』勧持品、「復有学・無学八千人、得受記者、従座而起、合掌向仏作是誓言

……」（大正九、三六上七～九）を参照。

(12)『法華玄義釈籤』巻第二、「一家義意謂二部同味、然涅槃尚劣。何者、法華開権如已破大陣、余機至彼如残党不難、故以法華為大収、涅槃為捃拾。若不爾者、涅槃不応遙指八千声聞於法華中得授記莂、見如来性、如秋収冬蔵更無所作」（大正三三、八二三下一〇～一五）を参照。

(13) 志磐の注釈には、「述曰、法華開顕之後、涅槃広開常宗、知一切衆生皆有仏性。於是末代無知、安於平等大慧之説、忽略戒律、不復経懐。此戒緩之失也。至於不読仏経、唯好外典、此乗緩之失也（是知読経要在解義。行行始可名乗。若秖循行数墨、但是人天福業、菩提遠因。未足以為出世之近果也）。乗戒俱緩。非三塗之帰而何帰。如来久鑑未来、唱商行寄金之典、重扶三蔵、円会真常。顧命之言、有在於是。然則扶律談常之教、正被今日。凡在為学、可不自勉。是以止観方便具五縁中、首明持戒、以為助道。要令行人以円三観、観察所持十種戒本、相相清浄、事理俱持。乗戒俱急。非同十二年中不知円常。唯明事相之戒。故義例有云、雖依法華三昧妙行、末代鈍根、若無扶助、則正行傾覆。故須扶律談常、以顕実相。若夫大経所云、於戒緩者、不名為緩。於乗緩者、乃名為緩。此即偏賛大乗、格量優劣之文。豈当恃此便忽事戒。止観謂乗急戒緩者、以三塗身見仏聞経。如華厳涅槃。鬼神龍畜皆預列衆。如是因果、差降升沈非一。云何難言理戒得道。何用事戒。幸於人天受道。何意苦入三塗（文句）、不明此宗。未足与議涅槃最後之訓。若但弘四分、不読大乗、徒知専守鹿苑持犯之章。曾未獲聞鷲峯開顕之旨。此為弘道、良用悲心。如智者之滅。弟子問誰可宗仰、則答之曰、波羅提木叉（戒）・四三昧在焉（乗）。左溪之逝、則顧謂門人曰、吾六即道円、万行無得（乗）、戒為心本（戒）、汝等師之。是又知列祖弘道。未嘗不取本於乗戒俱急扶律談常之意」（大正四九、一六四中二～下四）とある。

(14)『南本涅槃経』巻第三十、師子吼菩薩品、「如是経中制諸比丘不得受畜八不浄物」（大正一二、八〇五中一一～一二）を参照。

(15)『法華玄義釈籤』巻第六、「今家引意指大経部以為重宝。若消此文、応有単複両義。所言複者、謂乗及戒。若言不許畜八不浄、此是戒門事門。若説如来〔実不……『仏祖統紀』による〕畢竟涅槃、及遮外典、此是乗門理門。以彼経部前後諸文皆扶事説常。若末代中諸悪比丘破戒、説於如来無常、及読誦外典、則並無乗戒、失常住命、頼由此経

扶律説常、則乗戒具足。故号此経為贖常住命之重宝也。所言単者、唯約戒門。彼経扶律。律是贖常住命之重宝也。所以法華明常已足、更説贖命者、為護円常。鄭重殷勤、如人抵掌、重叮嚀耳」（大正三三、八五八中一七～二九）を参照。『仏祖統紀』巻第四による「実不」の補いについては、「此脱実不両字。今用経補足」（大正四九、一六四上二三～二四）を参照。

(16)『天台四教儀』の「二為末代鈍根、於仏法中、起断滅見、夭傷慧命、亡失法身、設三種権、扶一円実、故名扶律談常教」（大正四六、七七五下一一～一三）を参照。

(17)『法華玄義』には、扶律だけではなく、『涅槃経』が戒定慧を扶けることに言及している。巻第四下、「法華開麁、麁皆入妙。涅槃何意、更明次第五行耶。答、法華為仏世人破権入実、無復有麁、教意整足。涅槃為末代凡夫見思病重、定執一実、誹謗方便、雖服甘露、不能即事而真、傷命早夭、故扶戒定慧、顕大涅槃。得法華意者、於涅槃不用次第行也」（大正三三、七二六中四～一〇）を参照。なお、「扶律談常」とまでは言わないが、関連する資料として、灌頂の撰述と推定される（佐藤哲英『天台大師の研究』〔百華苑、一九六一年〕、一〇一頁を参照）『四念処』巻第三には、「涅槃扶律而説、故名贖命。若別円有法身慧命、何須贖命。贖命意在蔵通灰断之命、令得法身常住也」（大正四六、五六七下一四～一七）とある。

第二部　維摩経疏、涅槃経疏、般若経疏の研究

第一章　杏雨書屋所蔵『釋肇序抄義』翻刻*

武田科学振興財団杏雨書屋所蔵の敦煌写本、『敦煌秘笈　影片冊八』に収録された『釋肇序抄義』について報告する（以下、本写本と略称することがある）。『敦煌秘笈　目録冊』[1]ならびに『敦煌秘笈　影片冊八』[2]に写本に関する情報が以下の通り①～⑪まで掲載されている（一部の表記を改める）。

①番号：六二三　題名：釋肇序抄義
②原番号：六二三　原題名：釋肇序抄義
③首題：釋肇序抄義
④尾題：ナシ
⑤用紙：縦二九・五×横三三一・五センチ　簾条数：五（センチ当り）
　一紙長：縦二九・五×横四四・一センチ　紙数：一〇
　紙質：麤紙　色：赤白橡　染：
⑥一紙行数：二九　字詰め：二九×二九　界高：二五・一センチ　罫幅：一・六センチ
⑦巻軸：後補刻字　巻軸長：三三・一センチ　径：一・二センチ
⑧字体：行書

⑨体裁：巻子本
⑩同定　大正番号：参考　二七七六・第八十五巻・四三八頁・上欄・一行―四四〇頁・上欄・八行
⑪記事：1. 朱書識語
　　「午年五月廿五日沙門全證寫勘記」
　2. 朱点見出シ
　　「・」「△」「乚」「一」
　3. 朱字校勘
　　朱字ニヨリ校正アリ
　4. 失印一顆
　　題記ノ後、朱印一顆「徳化策氏凡將閣珍藏」
　5. 軸木、刻字
　　後補軸木ニ刻字、「釋肇序抄義」「大暦二年」。
　6. 紙縫
　　紙縫ニ字ノル。

この目録によると、「首題」は「釋肇序抄義」であり、「尾題」は欠けている。「⑩同定」を見ると、本写本と同定されるテキストとして、『大正蔵経』第八十五巻に収録されている「二七七六番　釋肇序」を取り上げている。これは、S二四九六を翻刻したものであり、首題は欠けているので、「釋肇序」は便宜的に付けられたものである。

さらに、本写本と同定されるテキストには別に、同じく『大正蔵経』第八十五巻に収録されている「二七七五番維摩疏前小序抄」がある。これは、『大正蔵経』第八十五巻の脚注によれば、P二一四九とS一三四七とを合わせて翻刻したものである。具体的にいえば、P二一四九は、大正八五、四三五上八の「十二年」以下、四三七下二五の「身敎」までである。S一三四七は、大正八五、四三四下九の「維摩疏釋前小序抄」から四三六中一三の「故治之也」までである。矢吹慶輝『鳴沙餘韻』によれば、[3] S九一四も該当する。S九一四は、大正八五、四三四下九の「維摩疏釋前小序抄」から四三六下一八の「不盡所謂修持演説」までの写本である。

矢吹慶輝氏は、『鳴沙餘韻』において、「維摩疏釋前小序抄」について、

スタイン本（S. 1347, S. 914, S. 2496等）、ペリオ本（P. 2149等）の數本あり、影印にはスタイン本中の一本（S. 1347）の首部を出せり。序分一篇を敎興次第と述釋所以との二段に分って注解せること首部の抄文に明かなり。道液の釋前小序の文中「淨名以肇注作本法華以生疏爲憑」を釋して、「述淨名增肇公之注釋法華廣生公之文」となし、「然後傍求諸解共通妙旨」を解して、「纂天台之注釋集關中之微言」とせり。又「上元元年歲次困頓」を上元子年とし「永泰初祀（記）」を永泰元年（七六五）とせり。

ペリオ本（P. 2149）には此の「維摩疏釋前小序抄」の末文に

余永泰二年、時居資聖寺、傳經之暇、命筆眞書、自爲補其闕遺、豈敢傳諸母事

とあり。ペリオ本は道液の疏序釋たる「維摩疏釋前小序抄」の次に僧肇の經序を釋せる「釋肇序抄義」を併載せり。然るに此の「釋肇斷序抄義」は肇序を四段に分釋せる中、第一段にて斷篇たるを以て之をスタイン本（S. 2496）に依って補足せば、永泰二年の識語原文は崇福寺沙門體淸の筆たるを知るべし。詳しくは次節に譲る。[4]

と述べている。次に「釋肇斷序抄義」について、

　スタイン本中の一本（S. 2496）に、首部破爛の失題斷篇あり、内容より推して僧肇の『注維摩』序の釋文たるを知り、大略ペリオ本（P. 2149）、「釋肇斷序抄義」斷篇の後半に當る。寫本中、

　余以大歴二年春正月、於資聖寺傳經之次、紀其所聞、以補多忘、庶來悟義伯、無誚斐然矣　崇福寺沙門體清記

とあり。即ち大歴（ママ）二年（七六七）、崇福寺の體清が前の道液所住の資聖寺に在りて、此の序釋を作れり。

　要するに資聖寺道液が上元元年（七六〇）、先づ『維摩集解關中疏』二巻（或は四巻）を製し、永泰元年（七六五）、更に之を修訂せしが、偶々當時、崇福寺體清[5]が資聖寺に在りて、親しく聽講し、永泰二年（七六六）には僧肇の經序に、大歴（ママ）二年（七六七）には道液の經序に、夫夫注釋を加へしものと知るべし。而して前者を「維摩疏釋前小序抄」と題し、後者を「釋肇斷序抄義」と名けたり。影印には前者の首部を撮る。[6]

と述べている。これによれば、資聖寺道液が上元元年（七六〇）に『維摩集解關中疏』二巻（あるいは四巻）を撰述し、その後、永泰元年（七六五）にこれを修訂したとされる。ちなみに、『大正蔵経』第八十五巻の「二七七七番」には、「中京資聖寺沙門道液集」として『浄名經集解關中疏巻上』、「資聖寺沙門道液述」として『浄名經集解關中疏巻下』が収められ、また「二七七八番」には、「沙門道液撰集」として『浄名經關中釋抄巻上』、「沙門道□述」として『浄名經關中釋抄巻下』が収められている。さらに、道液が『維摩經』の注疏を編集・撰述している頃に、たまたま資聖寺に滞在していた崇福寺体清が永泰二年（七六六）に僧肇の『維摩經序』に注釈し、大暦二年（七六七）に道液の経序に注釈したとされる。僧肇の『維摩經序』に対する注釈が「釋肇斷序抄義」に相当し、道液の経序に対する注釈が「維摩疏釋前小序抄」に相当する。

さて、本写本と「二七七五番　維摩疏前小序抄」、「二七七六番　釋肇序」を比較すると、「二七七五番　維摩疏前小序抄」と「二七七六番　釋肇序」は同じテキストの前半と後半であることが判明する。本写本は「二七七五番　維摩疏前小序抄」の大正八五、四三六下二二「釋肇斷序抄義」から四三七下二五「身敎」までを含むだけでなく、「身敎」以下を備え、さらに「二七七六番　釋肇序」の大正八五、四三九下四「崇福寺沙門體淸記」までを含む。要するに、本写本は「二七七五番　維摩疏前小序抄」の冒頭から「釋肇斷序抄義」の前までは含まず、「釋肇斷序抄義」から「二七七六番　釋肇序」の大正八五、四三九下四「崇福寺沙門體淸記」までを含む。「二七七六番　釋肇序」の末尾にある科文表は含まない。したがって、本写本は、「二七七五番　維摩疏前小序抄」と「二七七六番　釋肇序」の欠を補うものであり、およそ千六百文字を補うことができる。その点で貴重な写本ということができる。

本稿は、本写本の翻刻を試み、内容的な分析は別稿を期す。

凡例

一、『釋肇序抄義』を翻刻するにあたり、底本には、武田科学振興財団杏雨書屋所蔵の敦煌写本「羽六二三」(『敦煌秘笈　影片冊八』、武田科学振興財団、二〇一二年一二月、二八六～二九〇頁の影片)を用いる。

一、対校本として、『大正蔵経』第八十五巻に収録されている「二七七五番　維摩疏前小序抄」の底本P二一四九を甲本とし、「二七七六番　釋肇序」の底本S二四九六を乙本として用いる。「二七七五番　維摩疏前小序抄」、「二七七六番　釋肇序」の翻刻にも若干の誤りがあるようなので、注において指摘する。

一、略体字、異体字、俗字については、一部はその字形を保持するが、原則として正字に改める。「惑」は古代においては「或」に作る場合が多い。「或」と「惑」は音通であり、翻刻においては「或」を残してもよい

が、本稿の翻刻においては「惑」の意味の「或」は「惑」に改める。また、古写本においては「慧」と「恵」も通じて用いられるが、本稿の翻刻においては「慧」に改める。

一、判読できない文字は□と記す。

一、一行の文字数が多いために、本書の一行に収まらない行もある。その場合は、次の行に続ける。

一、底本は全て白文で記されているが、私に句読点を付す。

一、底本「羽六二三」は、一行二十九文字、一紙二十九行、全体で十紙からなるとされるが、影印では、【羽六二三―一】〜【羽六二三―八】の八枚である。影印にはそれぞれ重複する行が二行ある。翻刻にあたっては、各紙の冒頭の箇所に『杏雨書屋蔵　敦煌秘笈　影片冊八』（前掲）に付された紙数番号（【羽六二三―一】〜【羽六二三―八】）を付す。

翻　刻

『釋肇序抄義』

【羽六二三―一】

釋肇序抄義[7][8]

釋此序大文分爲四。初通明本迹、二別辨教興、三明重譯之由、四彰注解所以。

初中所以通明本迹者、良以本迹之義貫通衆經故先明也(9)。就中分二。初明本迹難思。二辨惑情妄計(10)。初中又三。初標名揔歎、二歷法別明、三揔彰功益。初中又二。初標名、二揔歎。言維摩詰不思議經者、初標人法二名也。標人雖局此經、擧法乃通羣典(11)。大乘所顯文異理同、故不思議不局一教也。然不思議大略有二。一本、二迹。廣如下辨。此標假名以顯實相也。蓋窮微盡化、妙絕之稱者、此釋也。蓋者、發語之端也(12)(13)。窮者、極也。微者、妙也。謂顯此經窮法身之微妙、盡應迹之神化。如見阿閦佛品、前觀如來明本、後取妙喜爲迹。不二法門本、香積品及不思議品明迹。餘品可知。妙絕之稱者、妙者微妙、絕者超絕、稱者名稱也。謂微妙之理超絕常境、體既即相無相、名亦即名無名、故云妙絕之稱也。其旨淵玄者、下揔歎也。旨、意也。淵者、深也(14)。玄者、遠也。爲明此經意趣深遠也(15)。非言像所測者、無像故不可以像測、無名故不可以言詮、故云法無名字、法無形相也。此亡名絕相(16)、故非言像所測也。理既無名、爲物故名、即無定於一名、故不可以言求。法身無像爲物故像、則無定於一像、故不可以像測。此即存名立相而不可測(17)。此明理事俱不可思議也。道越三空非二乘之所議者、道者、實相理也(18)。諸佛菩薩必由此理以通佛果(19)、故云道也。越者、超也。三空者、小乘三解脫門、非大乘也。謂依四諦十六行相爲三解脫門也。則以苦諦下四行相中、取空無我二行相、爲空解脫門也。以滅諦下四行相、謂滅靜妙離、爲無相解脫門。以苦諦下苦無常及集諦下因集緣生

四行相及道諦下道如行出等共十行、爲無作解脱門也。小乘諦異、故三脱門殊。大乘理同、故三空不異。是故大乘一相之理、越二乘三空之境、故二乘不能議也。超羣數之表者、羣數者、三科四相等也。表者、外也。以法相虚玄、離相無相、故三科所不攝[20]四相所不遷也。絶有心之境者、心所縁者、相也[21]。法無相故、心縁自絶、故肇師云、口欲言而辭喪、心欲縁而慮亡也。眇莽無爲而無不爲者、眇莽者、蓋取無涯之義也。無爲之理遍周法界、感而遂通、故無不爲也。無爲卽本也。無不爲卽迹也。故肇公云、道遠乎哉、觸事而眞。聖遠乎哉、體之則神也。從此第二歴法別明。上雖揔歎理妙難知、今此別明事彰易見。就中分四。謂智身教[22]權也。初言然則聖智無知萬品俱照者、此明聖心也。然則者、微起之言也。聖智謂聖

【羽六二三―二】

人之心、無分別之智也。凡夫心取相分別、故名知。聖智觀眞諦無相、故無知。又凡夫心取相、則唯主一境、不能竝慮。聖心無染、而幽鑒[23]逾明、故雖無知而萬品照也。故肇師云、眞諦自無相、聖智何由知。此顯無知明體[24]也。又云、眞諦無兎馬之遺、般若無不窮之鑒、此則無所不知明用也。法身無像而殊形竝應者、此明聖身。無像者、謂法身本也。卽十方諸佛同一法身也。殊形竝應者、應物迹也。則異域如來、形儀各異、故金光明經云、佛眞法身、猶若虚空、應物現形、如水中月[25]。譬猶一月昇天、萬江俱現、故下偈云、各見世尊在其前、斯則神力不共法。又下

偈云、無數億衆生、倶來請菩薩、一時到其舍、化令向佛道。至韻無言而玄藉彌布者、韻者、音韻、卽敎也。玄者、妙也。藉者、經藉也。彌者、大[26]也。布者、流布也。至敎無言、爲物故言、根緣旣殊、敎亦隨別。八萬法藏、從此而興、故云彌布。此無名相中假名相說、故終日名而無名、終日說而無說。無名而名、謂之陀羅尼。卽名無名、謂之實相。卽以此化物、名曰悉檀。斯可謂大乘敎矣[30]。上句明理本、下句明敎迹。[27][28][29]冥權無謀而動與事會者、潛機默應、故曰冥權。雖應[31]而無心、故云無謀[32]也。其猶明鏡雖無心、形至必能鑒、聖心雖無慮、應物不失宜也。上句明眞、下句明應。從此第三揔彰功益。故能統濟羣方、開物成務、利現天下、於我無爲者、統者、通也。羣者、衆也[33]。方者、方所也。卽通濟十方也。開物成務者、卽開導衆生、令知修行之務、卽如內凡八忍八智度萬行、隨機設敎、普使受行、獲其勝利。故經云、普使受行獲其利也。又可開導羣[34]生[35]以成己務。故法花云、常演說法、曾無他事。又肇云、弘道是務也。利現天下、於我無爲者、利物而現、故云利現也。感而後應、故於我無爲也。從[36]此第二明[37]惑情妄計。就中文二。初別明妄計。二揔結彰非。初中言而[38]惑者、揔舉[39]惑人也。謂二乘凡夫不達眞應之理、故執迹迷本、封[40]累彌增。故於此門廣明非相。文卽爲四。卽前智身敎權[41]也。[42]初覩感照因謂之智者、衆生心念爲感、如來懸鑒爲照、故維摩自念寢疾、身子計以丘陵、佛悉知之。皆感照義也。而諸聲聞定執如來有他心智、善能分別諸衆生心、此乃無心之心、對緣斯照、豈分別哉。非如二乘先入俗禪發他心智

然後能知也。是故如來或說一智、卽自覺聖智。或說二智、卽權智・實智。或說三智、卽一切智・道種智・一切種智。或云四智、成所作智・妙觀察智・平等性智・大圓鏡智。乃至仁王五忍、瓔珞六慧[43]、聞・思・修・無明・照寂・寂照、小乘十智。一若定、不應至十、既無定數、明智非智也。故般若經云、無智亦無德也。觀應形便謂之身者、應形卽丈六金容也。小乘見釋迦之身定長丈六、卅二相八十隨形、卌九年處丘陵國、化緣既畢、方般涅槃、而不知彌陀八萬四千相好身量、國土亦復殊勝、壽命住世倍復增多。豈二佛之優劣、蓋所感之不同耳。故經云、十方諸如來、同共一法身、一心一智慧[44]、力無畏亦然。其猶月現百水、狀各不同。泉澄卽明、水濁便闇。竭盡卽去、添之復來。蓋所感之異宜、豈一月之多狀。水月不同、非實也。應身既別、豈定身哉。蓋諸佛德圓、衆生心淨、有感則應、應則非眞。故經云、菩薩清涼月、遊於畢竟空。衆生心水淨、菩薩影現中、而諸聲聞妄計佛身同於陰界者、不亦違於至理哉。觀玄籍便謂之言、觀者、見也。謂覩聲敎、遂執其言。故俱舍云、牟尼說法蘊、數有八十千等、既執爲實、封累彌增、殊不知理本無名、爲物故說、說本表理、理悟則言亡。故下經云、法無有說。金剛云、若言如來有所說者、卽爲謗佛。見變動便謂之權、權者謀適時也。謂慈善根力、感而遂通、動必適時、事無虛應、卽如念床弟子、覩座而發心。執穢聲聞、坐蓮花而覺益。光嚴樂靜、

【羽六二三─三】

示以道場。魔女歸心、授之法樂。婬室酒肆、隨機作化。皆無謀而冥會、豈權巧之應哉。非如二乘先謀而後應也。從此第二揔結彰非。而道之極者、豈可以形言權智而語其神域哉者、言其不可也。意明耳目麤迹、不足盡微妙之理也。從此第二別釋敎興。前呵執迹、令返迷歸悟、以成大智。今明垂跡、從眞起應、以顯大悲。文三。初集同弘人。次明所弘敎。三明經題目。初中然群生長寢非言莫曉者、然者、然生起之言也。羣生者、羣者眾也。謂六道四生形類不一、故曰羣生也。無明昏夜、眼醉三界、無始已來、不能自覺。故云長寢。不因言敎、無以啓悟、故云非言莫曉。莫者、無也。曉者、悟也。道不孤運弘之由人者、道者、能通爲義、即六度萬行皆通實相、故云道也。如斯妙法、必假人弘、故云道不孤運、弘之由人也。孤者、獨也。運者、轉也。弘者、弘傳也。意明法輪不可獨轉、所以召維摩、命妙德也。然法身雖無不在、應迹必有方所、故曰爰集毗耶、共弘斯典。爰者、於也、發言之端也。毗耶、此云廣嚴、即說此經處也。維摩、如釋題中釋。文殊、此云妙德、偈云、了了見佛性、猶如妙德等也。或云曼殊室利。此云妙吉祥、故偈云、願我早覩妙吉祥也。所以偏擧二人者、以是唱導之首、故偏擧也。從此第二明所弘法。分

【羽六二三―四】

三。初明本不思議、二明迹不思議、三本迹合明。初中言此經統萬行、則權智爲主者、統者、通也、攝也。謂通攝萬行、不過權智。權謂善巧、即方便也。智以

照眞、即般若也。故偈云、智度菩薩母、方便以爲父、一切衆導師、無不由是生也。故肇法師云、智無幽而不燭、權無德而不修。又云、巧積衆德、謂之方便。直達法相、謂之智慧[45]。若有行而無智、愛見行也。無行而唯智、二乘智也。隨愛見則無以超三界、墮二乘則莫能運四生。既乖菩薩之道、豈致難思之果、故以權智爲萬行之主也。此明自行權智也。樹德本、則以六度爲根者、非六度無以除六蔽。六蔽不除、何德之有。故以六度爲德之本也。名數如常釋。復次凡夫居家、以孝爲德本。二乘厭世、以四諦十二因緣爲德本。菩薩以福智雙圓、方階大果、故以六度爲德本也。前五是福、後一是智。前五如盲、後一如導。六度相資、方有所至也。濟蒙惑[46]、即慈悲爲首者、濟謂濟度、蒙謂蒙昧[47]、惑謂愚惑。意明利根易化、蒙惑難度、自非悲極、何能濟之。難濟能濟、功莫大焉。故下經云、斯諸菩薩亦能勞謙、以無量大悲、生是佛土、又然其一世饒益衆生、多於彼國百劫行也。語宗極、則以不二爲言、宗者、主也、尊也、崇也、族也。意明大教所歸、理極於此。故法花明平等大慧[48]。此云不二法門。涅槃云、共聖行。衆經[49]所說、文異理同、皆教之宗極也。故法花云、又見菩薩觀諸法性無有二相、即其義也。上別明也。凡此衆說、皆不思議本也、此結也。凡者、汎也。衆說者、指前所列衆行不同、皆爲資成不思議本也。從此第二明迹不思議。
至若者、指事之言。若、如也。借座燈王等者、即下於燈王佛國、請三萬二千師子座也。請飯香土者、即下衆香國中請佛餘飯等是也。手接大千、即下

斷取妙喜世界三千大千入此世界、以一佛土擲過恒沙世界之外等也。室包乾像者、乾者、大也、以未曾有室中、諸天宮殿現其中也。皆不思議迹也者、揔結也。從此第三本迹合明。然幽關難啓者、明理本深(50)也。啓者、開也。如世關津、非王印不度。實相微密、非佛慧(51)不開。故以爲喩(52)也。故法花經云、是法花經藏、深固幽遠、無人能到。又云、是法不可示(53)、言詞相寂滅。此經云、法相如是、豈可說乎。此則但可智悟、難以示人(54)也。聖應不同者、應迹殊也。衆生感異、諸佛應殊。佛身旣隨感萬差、國土亦逐(55)(56)緣千異、故曰不同也。此揔標本

【羽六二三一—五】

迹不思議也。非本無以垂迹、非(57)迹無以顯本者、此明聖人若不住不二之宗本、無以垂千異之殊迹、羣生不覩千異之殊迹、無以悟不二之宗本。故肇(58)師云因末以示本、託麤以表微、卽其事也。天台辨本迹、略有五重。一眞俗、二理敎、三理行、四體用、五權實。皆爲因本垂迹、尋迹得本、本迹雖殊、不思議一也。以本迹相由、故合明耳。故詩云、南有樛木、葛虆纍之。下槃曰樛、上槃曰句。若使(59)高松擢質於雲霄之上、葛虆延蔓於荊蓁之下、則葛藟雖有攀緣之功、而不離蓬蒿之下。若(60)使樛木(61)下接、葛藟仰攀、則雖千尋之(62)幹、亦可因依而達矣。法合亦然(63)。向使(64)如來栖神於九居之上、蒼生淪沒於三塗之下。交感不會、則雖羣生有本覺之智、不(65)免淪迴之苦(66)。若蒼

生深信仰之誠、諸佛垂大悲之迹、則雖十力位尊、三祇劫遠、自强不息、咸可成矣。本迹之義、於茲顯然。從此第三明經(67)題目(68)也。故命侍者、標(69)以爲名焉者、(70)屬(71)累品中、佛告阿難、此經名維摩詰所說、亦名(72)不可思議解脱法門、即命阿難爲侍者、此以本迹倶不思議故、令(73)以不思議爲名也。

三明重譯之由。由前翻譯失旨、故重譯也。文四。初明譯經主、即秦主姚興也。二明譯經時、即弘始八年也。三明能譯人、(74)即什法師也。四明所譯法、即此經也。

前文有二。初學人歎德。(75)二明重譯本意。(76)初中大秦天王者、擧人也。雋

【羽六二三—六】

神等者、歎德也。大秦、歎其國大。(77)天王顯其人尊。聖德普覆、謂之天。黎人(78)歸往、謂之王。此孝治之德也。故孝經云。(79)昔明王之以孝治天下。不敢遺小國之臣。(80)而況於公侯伯子(81)男(82)乎。故得萬國之歡(83)心等也。(84)又可爲民所載謂之天。於人自在謂之王。斯則至尊之稱也。雋神者、雋爽(85)也、(86)亦(87)雋傑也。有釋。才過十人曰豪、百人曰英、千人曰俊、萬人(88)爲傑。神謂神思也。謂雋傑之心、世(89)莫之等、故云超世。此歎治國之智也。(90)

玄心獨悟者、遊心玄境、(91)故曰玄心。幽鑒不羣、故云獨悟。(92)此歎悟理心也。

弘(93)至治於萬機之上者、弘者、大也、(94)賴(95)及萬方、故云大也。至者、極也。治、化也。(96)

萬機者、萬事之機微也。尚書云、兢兢業業、一日二日萬機。(97)此美秦王善治國政、垂衣端拱、而物自歸。雖處萬機之務、而不失(98)大運(99)之化。

揚道化於千載之下者、揚謂宣揚。化者、法化也。千載者、載年也。如來滅後一千三百餘年、大乘至敎方傳此土。秦主應茲佳運[100]、故得廣崇法化也。則由雋神[101]超世、故能弘至[102]治於萬機。由玄[103]心獨悟、故能揚道化於千載。萬機之先、故云上。千年之後、故云下也。從此第二明重譯之意。每尋翫茲典、以爲栖神之宅者、尋謂披尋[104]。翫、習[105]。茲[106]者、此也。典者、經典也。以者、用也。爲者、作也。栖者、止也[107]、息也。神者、心也。宅者、所[108]依處也。下[109]文云、畢竟空寂舍、義[110]同。於[111]此[112]明[113]秦王得古譯經、常披尋翫味、以爲止[114]心之[115]處也。而[116]恨支竺所出、理滯於文者、支謂[117]支謙、竺謂法護也。理滯於文者、如吳[118]本經、支謙所出、以不來相而來爲辱來、不見相而見爲相見等。此則大乘之理滯於譯者之文。何者、如什所譯[119]經云、不來相而來、不見相而見、此則精於至理、而應會之義不失。若言辱來相見、乃涉於浮俗、而理悟之道都[120]損。如世人云、不面在昔、辱來相見。豈法身大士同俗執相之[121]見[122]耶。常恐玄宗墜於譯人者、翻譯旣乖經旨、故恐玄妙之宗墜於譯人之筆[123]。北天之運、運通有在者、北天者、北天竺國也。運者、動也、轉也。如大品經明佛記此經、我滅[124]後傳於南天、次至西天、後至北天、當沒於地[125]。此據運數、南天五百年、西天五百年、方至北天。此國卽北天烏纏[126]。國之東隅。故千年之後、大敎合傳於此國。果契[127]佛言、故曰運[128]通有在也。第二明譯經[129]時。以弘始八年歲次鶉火

者、太歳在午、應曰敦牂[130]。月朔[131]在午、方云鶉火。此以月号命年故也。此出爾雅也[132]。
命大將軍常山公者、姚嵩也。安城侯者、姚顯也。常山安城、卽所封之邑也。

【羽六二三—七】

公之與侯、則公侯[133]伯子男五等諸侯也。此卽學所封之號也。於常安大寺者、
秦[134]王諱長。以是姚[135]長之子、故曰常[136]安。此則譯經處也。大寺、別處也、卽草
堂寺也[137]。以草覆堂、故云草堂。羣僧所集、謂之大寺。皆當時之號、非本名也。
與義學沙門者、取義[138]理之人、簡餘學也。卽生肇叡融憑影嚴觀[139]等千二
百人、皆一時之傑、各有[140]盛跡[141]。及西請什公譯經等事、廣如鈔[142]及傳述。
從此第三明能譯人。分二。初擧人歎德、後明譯經之意。初什[143]之一字、擧人也[144]。
以高世之量等者、歎德也。卽智量高遠、出過於世、故云也。冥心眞境者、心
與理冥[145]。既盡環中者、智窮實相也[146]。卽莊子云、樞始得其環中、以應乎無
窮。彼以是非爲循環。此絕是非處爲環中。今借彼言以明實相也。
又善方言者、善解梵漢二國方言也。從此第二譯經意。于時手執胡
文口自宣譯者[147]、胡文者、梵夾也、謂承梵天之餘訓也[148]。言胡文者、謬[149]也。故南山
尊宿云、猶是崑[150]山之一礫耳。什法師既閑兩國之言、故[151]能口自翻譯也。
道俗虔虔者、道謂義學沙門、俗謂儒宗詞伯也。皆是[152]同證義人也。虔虔
者、虔者、敬也。再言者、表誠敬之志也[153]。一言三復者、謂再三[154]審定其義

也。故論語云、[155]南容三復白珪、故云白珪之點尚可磨、斯言之點不可爲、故讀詩至此、皆三復也。今取彼言耳。謂文詮正理、用軌物心、得意則道果由成、失旨則諸見從起、故須三復也。陶[156]冶精求務[157]存聖意者、合土曰陶、鎔金名[158]冶。此喩[159]也、如陶師之埏埴、簡除沙鹵。若金師之鎔鑄、直取精純、故能成其器用也。今亦如是、簡去繁言、直詮聖旨、以成無上法寶也。此明譯經之意也。從此第四所譯法。其文約而詣、其旨婉而彰者、約謂省約、詣謂至也。此明文雖省約而理詣實相。旨婉而彰者、旨[160]者、意也。婉[161]者、順也。彰[162]者、明也。卽如智度菩薩母等偈、意則婉[163]順、理又彰明也[164]。前序明古人未融大觀、理蹇。闕通方言、故詞踈。今序[165]以什公盡環中故、旨婉而彰。善方言故、文約而詣。[166]微遠之言於茲顯然者[167]、微謂幽微也。老子云、搏之不得、名曰微也。遠謂深遠。顯然者、明也。此明實相之理、雖深固幽遠、然由翻譯得旨、遂使顯然。此美翻傳之得意也。從此第四彰注解所以。翻譯既明、理雖易見、傳之未悟、猶恐難通。故須注解以開後學。文二。初述謙辭。二明注意。初中余以闇短者、余、我也[168]。以[169]者、爲也。闇謂愚闇、短謂短淺也。時預聽次者、謂參預也。什法師譯經之時、隨譯[170]隨講。肇公親承德音、故云時預聽次[171]。雖思[172]乏參玄者、思者、智

【羽六二―三―八】

思也。乏者、少也。參者、涉也。玄者、實相理也。謂心不悟理、故云也[173]。然[174]麤得文意者、

言雖非精詣、而粗知指歸耳[175]。輒順所聞、爲之注解者、輒謂自專也。爲者、作也。略記成言、述而無作者[176]、記謂記錄。誠言有二。或作成字、成立此注。經之言、或作誠字[177]、誠者、實也、當也、記什公誠當之言、以解此經[178]。述而無作者、論語云、述而無作、信而好古。意明唯聖作法、餘但述古之言[179]、非敢自作也。二明注解意[180]。庶將來君子異世同聞焉者[181]、庶、望也。將來、謂當來也。君子、簡異小人。老子云、上士聞道、懃而行之。中士聞道、若存若亡。下士聞道、而大笑之。小人既不能奉行、故但言君子[182]。此言不必簡棄、意欲勸勉、令自强耳。異世同聞者、雖現世未來時移俗易、聞經證悟、獲益不殊、故云也。余以大曆[183]二年春正月、於資聖傳經之次[184]、紀其所聞、以補多忘。庶來悟義伯、無誚斐然矣。崇福寺沙門體請集記[185][186]。

注

＊　翻刻文の発表にあたって、公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋の掲載許可をいただいた。衷心より御礼申し上げる。翻刻については、上海師範大学哲学学院博士研究員（現在は中央民族大学専任講師）の史経鵬氏のご教示を受けた。記して感謝の意を表する。また、本稿は翻刻を扱うので、必要な場合には正字体を用いる（とくに漢文の引用や書名の場合）。

（1）『敦煌秘笈　目録冊』、武田科学振興財団、二〇〇九年三月、二二四～二二五頁。

（2）『敦煌秘笈　影片冊八』、武田科学振興財団、二〇一二年一二月、二八五頁。

（3）矢吹慶輝『鳴沙餘韻』、岩波書店、一九三三年。

（4）矢吹慶輝『鳴沙餘韻』（前掲）三九～四〇頁を参照。
（5）矢吹氏はここで「體淸」と記しているが、『大正蔵経』第八十五巻には「體請」（四三九下四）と翻刻している。
また、原写本S二四九六でも「體請」である。
（6）矢吹慶輝『鳴沙餘韻』（前掲）、四〇～四一頁を参照。
（7）釋　以下、甲本に有り。
（8）肇　甲本には「肇斷」に作る。
（9）貫通　底本は「貫」に作るが、甲本によって改める。
（10）惑　底本は「或」に作るが改める。甲本は「惑」に作る。「惑」は古写本においては「或」に作る場合が多い。
「或」と「惑」は音通であり、翻刻においては「或」を残す方法もあるが、本稿の翻刻においては「惑」の意味の「或」は「惑」に改める。以下同じ。また、本写本の場合、「或」の下に朱字で「心」を付け加えるものもある。
（11）法　甲本には「經」に作る。
（12）語　甲本に無し。
（13）之　甲本には「之諸」に作る。
（14）者　甲本に無し。
（15）趣　甲本には「取」に作る。
（16）亡　甲本には「云」に作る。
（17）存　甲本には「好」に作る。
（18）相　甲本に無し。
（19）通　甲本には「道」に作る。
（20）不攝　甲本には「攝不」に作る。
（21）也　甲本に無し。
（22）權　底本、甲本には「摧」に作るが、文意によって改める。

(23) 鑒　底本には「鑒此」に作るが、甲本によって改める。
(24) 體　甲本には「然」に作る。
(25) 中　甲本に無し。
(26) 大　底本は「大婁（あるいは數）」に作るが、甲本によって改める。
(27) 冥　甲本には「置」に作る。
(28) 權　「二七七五番　維摩疏前小序抄」には「機」に作るが、これは翻刻の誤りで、原本のＰ二一四九には「權」に作る。
(29) 謀　底本、甲本には「諆」に作るが、文意によって改める。
(30) 冥權　「二七七五番　維摩疏前小序抄」には「置機」に作るが、これは翻刻の誤りで、原本のＰ二一四九には「冥機」に作る。実は、底本にも「冥機」と書写した後に、「機」について右横と下に「權」と修正した跡が確認できる。
(31) 無　「二七七五番　維摩疏前小序抄」には「亡」に作るが、これは翻刻の誤りで、原本のＰ二一四九には「無」に作る。
(32) 謀　甲本には「諆」に作る。
(33) 也　底本に無し。甲本によって補う。
(34) 生　「二七七五番　維摩疏前小序抄」には「坐」に作るが、これは翻刻の誤りで、Ｐ二一四九には「生」に作る。
(35) 成　「二七七五番　維摩疏前小序抄」には「或」に作るが、これは翻刻の誤りで、Ｐ二一四九には「成」に作る。
(36) 此　甲本には「次」に作る。
(37) 惑　底本、Ｐ二一四九は「或」に作るが改める。「二七七五番　維摩疏前小序抄」には「惑」に作る。
(38) 惑　底本、Ｐ二一四九は「或」に作るが改める。「二七七五番　維摩疏前小序抄」には「惑」に作る。
(39) 惑　底本、Ｐ二一四九は「或」に作るが改める。「二七七五番　維摩疏前小序抄」には「惑」に作る。
(40) 封　「二七七五番　維摩疏前小序抄」には「對」に作るが、これは翻刻の誤りで、Ｐ二一四九には「封」に作る。

(41) 權也　これ以下、甲本に無し。
(42) 覩　底本には朱字によって「覩」を補う。
(43) 慧　底本には「惠」に作るが改める。
(44) 慧　底本には「惠」に作るが改める。
(45) 慧　底本には「惠」に作るが改める。
(46) 惑　底本には「或」に作るが改める。
(47) 惑　底本には「或」に作るが改める。
(48) 慧　底本には「惠」に作るが改める。
(49) 所　底本には「牙」に作るが、「所」の誤写であろう。文意によって改める。
(50) 本深　これ以下、乙本に有り。
(51) 慧　底本には「惠」に作るが改める。
(52) 度……以爲　十三字、乙本には欠。
(53) 到……不可示　八字、乙本には欠。
(54) 以示人也　乙本には欠。
(55) 差國土亦逐　乙本には欠。
(56) 緣　底本は「隨」に作るが、乙本によって改める。
(57) 非　乙本には欠。
(58) 師　底本に無し。乙本によって補う。
(59) 若使　底本には「若」に作るが、乙本によって改める。「二七七六番　釋肇序」には「若」に作るが、これは翻刻の誤りで、原本のS二四九六には「若使」に作る。
(60) 下若使　乙本には欠。「二七七六番　釋肇序」には「下若」に作る。
(61) 下　底本、乙本には「下」に作る。「二七七六番　釋肇序」には「不」に作るが、これは翻刻の誤りであろう。

(62) 幹　乙本には「榦」に作る。
(63) 然　乙本には欠。「二七七六番　釋肇序」には「同」に作るが、これは翻刻の誤りであろう。
(64) 向使　底本、乙本には「向使」に作る。「二七七六番　釋肇序」には「便」に作るが、これは翻刻の誤りであろう。
(65) 免　乙本には「勉」に作る。
(66) 若　乙本には「若使」に作る。
(67) 經　乙本には「釋」に作る。
(68) 也　乙本に無し。
(69) 爲　乙本に無し。
(70) 者　乙本に無し。
(71) 屬　乙本には「囑」に作る。
(72) 可　底本に無し。乙本によって補う。
(73) 以　乙本に無し。
(74) 即　乙本に無し。
(75) 德　乙本には「德也」に作る。
(76) 譯　乙本には「譯之」に作る。
(77) 天　乙本には「王」に作る。
(78) 歸　乙本には「仰歸」に作る。
(79) 昔　乙本には「昔者」に作る。
(80) 臣　乙本には「民臣」に作る。
(81) 男　底本に無し。乙本によって補う。
(82) 乎　乙本には「呼」に作る。

(83) 心　乙本には「之」に作る。
(84) 也　乙本に無し。
(85) 爽　底本、乙本には「爽」に作る。「二七七六番　釋肇序」には「便」に作るが、これは翻刻の誤りであろう。
(86) 也　乙本に無し。
(87) 雋　乙本には「俊」に作る。
(88) 爲　乙本には「曰」に作る。
(89) 莫　乙本には「英」に作る。
(90) 也　乙本に無し。
(91) 境　乙本には「鏡」に作る。
(92) 云　乙本には「曰」に作る。
(93) 治　乙本には「理」に作る。
(94) 也　乙本に無し。
(95) 頼　底本、乙本には「頼」に作る。「二七七六番　釋肇序」には「敕」に作るが、これは翻刻の誤りであろう。
(96) 也　乙本に無し。
(97) 美　乙本には「爰」に作る。
(98) 大　乙本には「天」に作る。
(99) 之　乙本に無し。「二七七六番　釋肇序」には「之」に作る。
(100) 佳　乙本には「住」に作る。
(101) 超　乙本には「越」に作る。
(102) 治　乙本には「理」に作る。
(103) 心　底本に無し。乙本よって補う。
(104) 者尋□披　乙本は判読不明としている。

(105) 習　乙本には「習者」に作る。
(106) 茲　乙本に無し。
(107) 也　乙本に無し。
(108) 者心也宅者所依　乙本は判読不明としている。
(109) 文　乙本に無し。
(110) 同　乙本には「因」に作る。
(111) 於　乙本には「也」に作る。
(112) 明　底本に無し。乙本によって補う。
(113) 王　乙本には「主」に作る。
(114) 翫味以爲止心　乙本は判読不明としている。
(115) 處　乙本には「所」に作る。
(116) 恨　乙本には「攝」に作る。
(117) 謂　乙本には「譯」に作る。
(118) 文者如呉本　乙本は判読不明としている。
(119) 若　乙本に無し。
(120) 損　底本には「指」に作るが、乙本によって改める。
(121) 相之　乙本には「相」に作る。
(122) 耶　乙本には「邪」に作る。音通。
(123) 筆　乙本には「筆也」に作る。
(124) 滅　乙本には「滅度」に作る。
(125) 此　乙本に無し。
(126) 纏　乙本に無し。

(127) 契　乙本に無し。
(128) 運　乙本に無し。
(129) 經　乙本に無し。
(130) 荷　底本、乙本には「蛘」に作る。「二七七六番　釋肇序」には「稼」に作るが、これは翻刻の誤りであろう。
(131) 朔　乙本に無し。
(132) 也　乙本に無し。
(133) 則公侯　乙本に無し。
(134) 王　乙本には「主」に作る。
(135) 長　乙本には「萇」に作る。
(136) 安　乙本に無し。
(137) 也　乙本に無し。
(138) 義　乙本には「善」に作る。
(139) 叡融　乙本には「融叡」に作る。
(140) 有　乙本には「旨」に作る。
(141) 跡　乙本には「迹」に作る。
(142) 鈔　乙本には「抄」に作る。
(143) 什　乙本には「什公」に作る。
(144) 也　乙本に無し。
(145) 冥　乙本には「冥也」に作る。
(146) 也　乙本に無し。
(147) 者　乙本に無し。
(148) 也　乙本に無し。

(149) 胡　乙本に無し。
(150) 山　乙本に無し。
(151) 能　乙本に無し。
(152) 同　乙本には「因」に作る。
(153) 也　乙本に無し。
(154) 三　乙本に無し。
(155) 云　乙本に無し。
(156) 治　乙本には「治」に作る。「二七七六番　釋肇序」には「治」に作る。『注維摩詰經』巻第一、「陶冶精求務存聖意」（大正三八、三二七中一四～一五）によれば、「冶」が正しい。
(157) 務　乙本には「粉」に作る。
(158) 冶　底本には「治」に作るが、乙本によって改める。
(159) 也　底本に無し。乙本によって改める。
(160) 旨者　乙本に無し。
(161) 者　乙本に無し。
(162) 者　乙本に無し。
(163) 婉　底本には「宛」に作るが、乙本によって改める。
(164) 也　乙本に無し。
(165) 序　乙本に無し。
(166) 微　底本、乙本には「故微」に作るが、「故」は衍字。
(167) 也　底本には「者」に作るが、乙本によって改める。
(168) 者　乙本には「也」に作る。
(169) 者　乙本に無し。

(170) 隨譯　乙本に無し。
(171) 次　乙本には「次也」に作る。
(172) 乏　乙本には「交」に作る。「二七七六番　釋肇序」には「乏」に作る。
(173) 也　乙本には「也然」に作る。
(174) 然　底本に無し。乙本によって補う。『注維摩詰經』巻第一、「然麁得文意」（大正三八、三二七中一七）を参照。
(175) 知　底本には「智」に作るが、乙本によって改める。
(176) 無　乙本には「不」に作る。
(177) 誠　乙本には「成」に作る。
(178) 經　乙本には「經也」に作る。
(179) 古　乙本には「古人」に作る。
(180) 意　乙本には「所意」に作る。
(181) 聞　乙本に無し。
(182) 移　乙本には「後」に作る。
(183) 暦　乙本には「歴」に作る。
(184) 聖　乙本には「聖寺」に作る。
(185) 集　乙本に無し。
(186) 記　以下、乙本には「科文表」が掲載されている。

第二章　杏雨書屋所蔵『釋肇序抄義』の研究

一　問題の所在

筆者は、武田科学振興財団杏雨書屋所蔵の敦煌写本、『敦煌秘笈　影片冊八』[1]に収録された『釋肇序抄義』（以下、本写本と称する）の翻刻をすでに発表した。[2]『敦煌秘笈　目録冊』[3]ならびに『敦煌秘笈　影片冊八』[4]に掲載されている写本に関する情報は、本書、第二部・第一章に記載したので、ここでは省略する。なお、翻刻に関する研究なので、漢文の引用、書名などは原則的に正字体を用いる。

本写本の「首題」は「釋肇序抄義」であり、「尾題」は欠けている。本写本と同定されるテキストには実は二種ある。『大正蔵経』第八十五巻に収録されている「二七七六番　釋肇序」（S二四九六を翻刻したものであり、首題は欠けているので、「釋肇序」は便宜的に付けられたものである）と、同じく『大正蔵経』第八十五巻に収録されている「二七七五番　維摩疏釋小序抄」（P二一四九とS一三四七とを合わせて翻刻したものであり、P二一四九については、大正八五、四三五上八の「十二年」以下、四三七下二五の「身敎」までであり、S一三四七については、同前、四三四下九の「維摩疏釋小序抄」から四三六中一三の「故治之也」までである）とである。

矢吹慶輝『鳴沙餘韻』によれば[5]、S九一四も該当する。S九一四についていえば、同前、四三四下九の「維摩疏

釋小序抄」から四三六下一八の「不盡所謂修持演說」までの写本である。

『維摩疏釋小序抄』には、本写本に該当する箇所の前に、『大正蔵経』で二頁ほど、崇福寺沙門体請[6]が資聖寺沙門道液の「序」に対してなした注釈がある。道液の「序」とは、『大正蔵経』第八十五巻に収録されている「中京資聖寺沙門道液集」とある「二七七七番　浄名經集解關中疏巻上」の冒頭に置かれた、道液自身が書いた序である。『淨名經集解關中疏巻上』は、道液の「序」の後に、僧肇の『維摩詰經序[7]』が掲げられ、その後に、『維摩經』に対する鳩摩羅什、僧肇、道生、僧叡などの注が編集されている。そして、本写本は、同じく体請が『淨名經集解關中疏巻上』に掲載された僧肇の『維摩詰經序』に対して注釈をなしたものである。

矢吹氏は、「要するに資聖寺道液が上元元年（七六〇）、先づ『維摩集解關中疏』二巻（或は四巻）を製し、永泰元年（七六五）、更に之を修訂せしが、偶々當時、崇福寺體清が資聖寺に在りて、親しく聽講し、永泰二年（七六六）には僧肇の經序に、大歷(ママ)二年（七六七）には道液の經序に、夫夫注釋を加へしものと知るべし。而して前者を『維摩疏釋前小序抄』と題し、後者を『釋肇斷序抄義』と名けたり[8]」と述べている。

さて、本写本と『維摩疏釋前小序抄』、『釋肇序』とを比較すると、『維摩疏釋前小序抄』と『釈肇序』は同じテキストの前半と後半であることが判明する。本写本は『維摩疏釋前小序抄』の大正八五、四三六下二二の「釋肇斷序抄義」から四三七下二五の「身敎」までを含むだけでなく、「身敎」以下を備え、さらに『釈肇序』の同前、四三九下四の「崇福寺沙門體清記」までを含む。要するに、本写本は『維摩疏釋前小序抄』の冒頭から「釋肇斷序抄義」の前までは含まず、「釋肇斷序抄義」から『釋肇序』の同前、四三九下四の「崇福寺沙門體清記」までを含む。『釋肇序』の末尾にある科文表は含まない。

したがって、本写本は、『維摩疏釋前小序抄』と『釋肇序』の欠を、およそ千六百文字補うことができる。その

点で貴重な写本ということができる。これによって、体請の僧肇『維摩詰經序』に対する注釈の全貌を知ることができるからである。本稿は、本写本の翻刻に基づき、注釈の特徴についていくつかの項目を設定して考察する。

二　『釋肇序抄義』の科文表

『釋肇序抄義』は、わずか六百文字ほどの僧肇『維摩詰經序』に対する注釈であるが、本文のなかの随所に科文が示されている。「二七七六番　釋肇序」の末尾には、この科文を再構成したと思われる科文表が示されている。[9]ただし、筆者が以下に示す科文表に比べると、かなり簡潔である。なお、『大正蔵経』第八十五巻に収録されている「二八二四番　天台分門圖」には、前述した道液の「序」と僧肇の『維摩詰經序』に対する科文表が含まれている。[10]この『天台分門圖』の作者は不明であるが、その科文表は「二七七六番　釋肇序」の末尾の科文表に比べるとかなり詳細であり、体請が注釈のなかで示した科文（以下に筆者が再構成した科文）をかなり忠実に再構成したものである。

以下、筆者が作成した科文表を示す。これは体請の僧肇『維摩詰經序』に対する注釈に基づき、『維摩詰經序』の本文（便宜的に『出三藏記集』巻第八所収本に拠り、正字を用いる）を含んだ形で、作成したものである。

僧肇『維摩詰經序』の科文表

1.　通じて本迹を明かす

1.1.　本迹の難思を明かす

1.1.1.　名を標して捴じて歎ず
1.1.1.1.　名を標す
維摩詰不思議經者、蓋是窮微盡化、
1.1.1.2.　捴じて歎ず
其旨淵玄、非言象所測、道越三空、非二乘所議。超群數之表、絶有心之境。眇莽無爲而無不爲、罔知所以然而能然者、不思議也。
1.1.2.　法に歴て別して明かす
1.1.2.1.　智
聖智無知、而萬品倶照、
1.1.2.2.　身
法身無象、而殊形竝應。
1.1.2.3.　教
1.1.2.3.1.　理本を明かす
至韻無言、
1.1.2.3.2.　教迹を明かす
而玄籍彌布、
1.1.2.4.　権
1.1.2.4.1.　真を明かす

冥權無謀、

1.1.2.4.2.　応を明かす

而動與事會。

1.1.3.　摠じて功益を彰わす

故能統濟群方、開物成務。利現天下、於我無爲。

1.2.　惑情の妄計を辨ず

而惑者

1.2.1.　別して妄計を明かす

1.2.1.1.　智

覩感照因謂之智、

1.2.1.2.　身

觀應形則謂之身、

1.2.1.3.　教

覿玄籍便謂之言、

1.2.1.4.　権

見變動而謂之權。

1.2.2.　摠じて結し非を彰わす

夫道之極者、豈可以形言權智、而語其神域哉。

2.　別して教の興ることを辨ず

2.1.　同じく弘むる人を集む

然群生長寢、非言莫曉、道不孤運、弘之由人。是以如來、命文殊於異方、召維摩於他土、爰集毘耶、共弘斯道。

2.2.　弘むる所の教を明かす

2.2.1.　本の不思議を明かす

此經所明、統萬行、則以權智爲主、樹德本、則以六度爲根、濟蒙惑、則以慈悲爲首、語宗極、則以不二爲門、凡此衆說、皆不思議之本也。

2.2.2.　迹の不思議を明かす

至若借座燈王、請飯香土、手接大千、室包乾象、不思議之迹也。

2.2.3.　本迹合して明かす

然幽關難啟。聖應不同。非本無以垂跡。非跡無以顯本。本跡雖殊而不思議一也。

2.3.　経の題目を明かす

故命侍者、標以爲名焉。

3.　重訳の由を明かす

3.1.　訳経主を明かす

3.1.1.　人を挙げて徳を歎ず

3.1.1.1.　人を挙ぐ

3.1.1.1.1.　其の国の大なるを歎ず

大秦

3.1.1.1.2.　其の人の尊きを顕わす

天王、

3.1.1.2.　徳を歎ず

俊神超世、玄心獨悟。弘至治於萬機之上、揚道化於千載之下。

3.1.2.　重訳の本意を明かす

毎尋翫茲典、以爲棲神之宅、而恨支竺所出、理滞於文、常恐玄宗墜於譯人。北天之運、運通有在也。

3.2.　訳経時を明かす

以弘始八年、歳次鶉火、命大將軍常山公、右將軍安成侯、與義學沙門千二百人、於常安大寺、請羅什法師、重譯正本。

3.3.　能訳人を明かす

3.3.1.　人を挙げて徳を歎ず

3.3.1.1.　人を挙ぐ

什

3.3.1.2.　徳を歎ず

以高世之量、冥心眞境、既盡環中、又善方言。

3.3.2.　訳経の意を明かす

時手執梵文、口自宣譯。道俗虔虔、一言三復。陶冶精求、務存聖意。

3.4.　所訳の法を明かす

其文約而詣、其旨婉而彰、微遠之言、於茲顯然矣。

4.　注解の所以を彰わす

4.1.　謙辞を述ぶ

余以闇短、時預聽次。雖思乏參玄、然麁得文意、輒順所聞、爲之注解。略記成言、述而無作。

4.2.　注の意を明かす

庶將來君子、異世同聞焉。

三　注釈の特徴

本節では、体請の注釈の特徴について、いくつかの項目を設けて考察する。

㈠　道液の「序」との関係

体請は、すでに述べたように、僧肇『維摩詰經序』に対する注釈ばかりでなく、道液の「序」（『淨名經集解關中疏巻上』の冒頭部）に対する注釈も著わした。本写本には、道液の「序」を意識した表現も見られる。たとえば、本写本に「前序明古人未融大觀、理蹇」（『翻刻』本書二一七頁）とあり、これは道液の「蓋習學者未融大觀」（大正八五、四四〇上一七）を踏まえたものであるが、体請のこの文に対する注釈には、「蓋習學者未融於大觀。蓋者、發之端。亦云、不定之辭。融者、會也。大觀者、謂大乘正觀也。……未融大觀、故所以理蹇」（『維摩疏釋前小序抄』、

同前、四三五中一一〜二〇）とあり、「前序（道液の序）は、古の人がまだ大乗の正観を理解しないので、道理が滞ることを明かしている」と解釈できることになる。

また、本写本には、「南山尊宿云、猶是崑山之一礫耳」（『翻刻』本書二一六頁）とあるが、これは、「沙門道液撰集」の『淨名經關中釋抄』、「終南宣律師云、釋道安儀法盡正、而以梵爲胡。猶崑山之一礫也」（同前、五一〇下二一〜二三）に基づくものであろう。

(二)　天台教学との関係

体請の道液「序」に対する注釈のなかに、「然後傍求諸解共通妙旨者、纂天台之注釋、集關中之微言」（同前、四三六下二一〜二三）とある。これは道液が『維摩經』に対する智顗の注釈や鳩摩羅什・僧肇・道生・僧叡などの注釈を編纂したことを指摘したものであるが、本写本にも天台教学との関係を示す記述が見られる。すなわち、「天台辨本迹、略有五重。一眞俗、二理教、三理行、四體用、五權實。皆爲因本垂迹、尋迹得本、本迹雖殊、不思議一也。以本迹相由、故合明耳」（『翻刻』本書二一三頁）とある。これは、『維摩經玄疏』巻第四、「第二明不思議本迹義者、略爲五意。一約理事明本迹、二約理教明本迹、三約理行明本迹、四約體用明本迹、五約權實明本迹」（大正三八、五四五中一八〜二二）に基づくものであろう。本写本の第一の「眞俗」と『維摩經玄疏』の第一の「理事」とは相違しているが、湛然『法華玄義釋籤』巻第十五には、「初中言事理者、秖是眞俗」（大正三三、九二〇上一九〜二〇）とある。これは『法華玄義』の本迹の解釈に対する注釈ではあるが、意味は通じると考えてよい。[11]

このように、「天台」の名を出してはいるものの、体請の注釈自体にいわゆる天台色が色濃く出ているかといえば、そうはいえない。ただ、「至韻無言而玄藉彌布」（大正五五、五八上二二）について、「上句明理本、下句明教

迹」（『翻刻』本書二〇九頁）とあるように、「理本」と「教迹」とを対にして用いる点は、天台以外にも見られるが、『維摩經玄疏』に頻出するのは確かである。

㈢　注釈の実態

本写本は、短い僧肇の経序に対する注釈であるだけに、経序の本文に対して比較的詳しい注釈が見られる。たとえば、前引の「至韻無言而玄藉彌布」について、「韻者、音韻、即教也。玄者、妙也。藉者、經藉也。彌者、大也。布者、流布也」（『翻刻』本書二〇九頁）とある（注が付されている本文に傍線を付した）。これによれば、「最高の教えは言葉で表わせないけれども、妙なる経籍は大いに流布する」と容易に意味が取れる。懇切な注釈と言えよう。

また、「毎尋翫茲典以爲栖神之宅」（大正五五、五八中九）について、「尋謂披尋。翫、習。茲者、此也。典者、經典也。以者、用也。爲者、作也。栖者、止也、息也。神者、心也。宅者、所依處也。下文云、畢竟空寂舍。義同。於此明秦王得古譯經、常披尋翫味、以爲止心之處也」（『翻刻』本書二一五頁）とある。これによれば、「この経典をいつも披尋して習い、それによって心を止める拠り所とする」と容易に意味が取れるし、末尾には「秦王が古訳の経を得て、常に披尋翫味して、心を止める拠り所とする」と、改めて理解しやすく言い換えている。

今、紹介した注にも、助字の解釈が示されていたが、その他、「蓋者、發語之端也」（『翻刻』本書二〇七頁）、「然則者、微起之言也」（『翻刻』本書二〇八頁）、「然者、然生起之言也」（『翻刻』本書二一一頁）、「莫者、無也」（同前）、「孤者、獨也」（同前）、「爰者、於也。發言之端也」（同前）、「凡者、汎也」（『翻刻』本書二一二頁）、「至若者、指事之言。若、如也」（同前）、「以者、用也」（『翻刻』本書二一五頁）、「以者、爲也」（『翻刻』本書二一七頁）等があり、丁寧な注釈を心がけていると言えよう。

(四) 引用経論について

本写本は、僧肇『維摩詰經序』の注釈であるから、『維摩經』の引用が多いのは当然である（十回ほど）。なかには、支謙訳『仏説維摩詰經』巻上、諸法言品、「維摩詰言、労乎。文殊師利。不面在昔、辱來相見」（大正一四、五二五下二〜三）と鳩摩羅什訳『維摩詰所説經』巻中、文殊師利問疾品、「維摩詰言、善來。文殊師利。不來相而來、不見相而見」（同前、五四四中一三〜一四）とを比較して、後者の訳の優越性を指摘する議論もある。[12]また、『維摩詰經序』の作者である僧肇の著作『肇論』（四回）、『注維摩經』（三回）からの引用が比較的多いのも納得ができるであろう。

仏教経典としては、『金光明經』、『法華經』、『仁王經』、『菩薩本業瓔珞經』、『華厳經』、『般若經』、『金剛般若經』、『涅槃經』などの経を引用するか、もしくは言及している。仏教の論書としては、『倶舍論』からの引用が一箇所ある。

中国古典としては、『詩經』、『孝經』、『尚書』、『爾雅』、『莊子』、『論語』、『老子』からの引用が見られる。これらのなかには、『維摩詰經序』の「萬機」（『尚書』）、「環中」（『莊子』）、「三復」（『論語』）、「微」（『老子』）、「述而無作」（『論語』）の直接の出典を示すものとして引用する場合がある。

四　結　論

僧肇『維摩詰經序』という短い経序に対する注釈は、きわめて珍しいものであろう。『出三藏記集』には多くの

経序が収められているが、そのような経序に注釈が施された事例を、筆者は寡聞にして知らない。道液集『淨名經集解關中疏巻上』に、道液の「序」に次いで僧肇『維摩詰經序』が収められており、体請がその両者に注釈を書いたので、結果的に経序に対する注釈という珍しい著作ができあがったということであろう。実は、道液撰集『淨名經關中釋抄巻上』にも「釋序文四」（大正八五、五〇八中二八）以下、『大正蔵経』で一頁半ほどの分量で僧肇『維摩詰經序』の注釈がある。体請の注釈ほど詳しいものではないが、体請の注釈を理解するためにも参考となるであろう。

体請の注釈は、短い経序に対する逐語的で懇切丁寧な注釈であり、経序の理解を大いに助けてくれる。いずれ訳注研究を発表したい。

注

（1）『敦煌秘笈　影片冊八』（武田科学振興財団、二〇一二年一二月）を参照。武田科学振興財団には、写本の翻刻の掲載許可をいただき、衷心よりお礼を申し上げる。

（2）拙稿「杏雨書屋所蔵『釋肇序抄義』翻刻」（『東アジア仏教研究』一二、二〇一四年五月、一三一～一四六頁。本書、第二部・第一章に収録。以下、『翻刻』と略記する）を参照。

（3）『敦煌秘笈　目録冊』（武田科学振興財団、二〇〇九年三月）、二二四～二五二頁。

（4）『敦煌秘笈　影片冊八』（前掲）、二八五頁。

（5）矢吹慶輝『鳴沙餘韻』（岩波書店、一九三三年）、三九頁を参照。

（6）『天台分門圖』の末尾に、「其造序僧體禮（衍字？）清（↓請）、即是後資聖寺和尙甥是也」（大正八五、一二二五下）とあり、「後資聖寺和尙」が道液であれば、体請は道液の甥ということになる。『入唐新求聖教目録』、「父母恩重經疏一巻（西明寺沙門體清述）」（大正五五、一〇八三中二一～二三）、『東域傳燈目録』、「父母恩重經疏一巻（沙

門體清述）」（同前、一一五二下二六～二七）によれば、体請には『父母恩重經』の注釈があったようである。
（7）『出三藏記集』巻第八（大正五五、五八上～中）、『注維摩詰經』（大正三八、三二七上～中）にも収録される。
（8）矢吹慶輝『鳴沙餘韻』（前掲）、四一頁を参照。
（9）大正八五、四三九下～四四〇上を参照。
（10）同前、一二三五上～下を参照。『天台分門圖』の後半三分の一の科文表は、体請の注釈に基づいて『維摩詰經序』を分科したものである。この科文表の末尾には、「下文言餘以大曆二年者、是造彼釋序時略記年代也。其造序僧體禮（衍字？）淸（↓請）、即是後資聖寺和尚甥是也」（同前、一二二五下四～七）とあり、本写本の末尾の「余以大曆二年春正月、於資聖傳經之次、紀其所聞、以補多忘。庶來悟義伯、無誚斐然矣。崇福寺沙門體請集記」（『翻刻』本書二一八頁）に対する注釈である。これは体請の注釈に対して一定の距離を取った表現のようであり、『天台分門圖』が体請自身の著わしたものではないことを示しているように思われる。
（11）『法華玄義』巻第七、「釋本迹爲六。本者理本、即是實相一究竟道。迹者、除諸法實相、其餘種種皆名爲迹。又理之與事、皆名爲本。說理說事、皆名敎迹也。又理事之敎、皆名爲本。稟敎修行、名爲迹、如人依處、則有行跡、尋跡得處也。又行能證體、體爲本。依體起用、用爲迹。又實得體用、名爲本。權施體用、名爲迹。又今日所顯者爲本。先來已說者爲迹。約此六義、以明本迹也。一約理事明本迹者……二理敎明本迹者……三約敎行為本迹者……四約体用明本迹者……五約實權明本迹者……六約今已論本迹者、前來諸敎已說事理、乃至權實者、皆是迹也。今經所說久遠事理、乃至權實者、皆名爲本。非今所明久遠之本、無以垂於已說之迹。非已說迹、豈顯今本。本迹雖殊、不思議一也」（大正三三、七六四中一一～下二〇）を参照。『法華玄義』の第三が「敎行」であるのに対し、本写本（『維摩經玄疏』も同じ）には「理行」とある点が相違する。
（12）「而恨支竺所出、理滯於文者、支謂支謙、竺謂法護也。理滯於文者、如吳本經、支謙所出。以不來相而來爲辱來、不見相而見爲相見等。此則大乘之理滯於譯者之文。何者、如什所譯經云、不來相而來、不見相而見、此則精於至理、而應會之義不失。若言辱來相見、乃涉於浮俗、而理悟之道都損。如世人云、不面在昔、辱來相見。豈法身大士同俗執相之見耶」（『翻刻』本書二一五頁）を参照。

第三章　白鶴美術館所蔵『大般涅槃経集解』写本について*

――巻第一～三、十八～二十の校勘――

一　はじめに

筆者が「『大般涅槃経集解』の基礎的研究」[1]（以下、前稿と記す）を発表したのは、一九八六年のことであったので、今から三十年も前のことである。筆者はこの論文の前後に、『大般涅槃経集解』に関して四篇の論文を発表した[2]。それ以降、現在まで、日本では『大般涅槃経集解』の研究が進展したとはいえないので[3]、筆者は改めて『大般涅槃経集解』の研究に取り組みたいと思っている。

本稿では、まず、前稿において扱ったいくつかの写本に関する筆者の研究を修正、補足する。次に、後に述べるように、今回、『大日本続蔵経』所収本の底本である白鶴美術館所蔵本（国宝）の巻第一～三、および巻第十八～二十の部分の写本の写真を入手できたので、原写本に基づいて、『大日本続蔵経』所収本の翻刻の誤りを提示する。

二　過去の研究の修正、補足

(一)　『大日本続蔵経』所収本について

さて、筆者の過去の『大般涅槃経集解』の研究において訂正すべきことがある。筆者はかつて、拙稿「初期中国仏教の経典注釈書について」において、

前述のとおり、注は本文全体を出し、経文を適宜区切って、その下に説明を加えるものであるから、もし非常に大部の経典に対して、注の形式で注釈するならば、大変な労力を要するし、実質上不可能に近いのではないかと思われる。仏教の義疏でさえも、経典の後半になればなるほど、注釈がごく簡潔になっていく傾向は多くの経典の義疏に共通に見られるものである。仏教経典の場合、大部の経典が陸続と翻訳され続けられたという状況を考えると、注から義疏への移行は必然的だったのではないであろうか。現存する「注」の形式で残る注釈はいずれも短い経典に対してのものである。ただし、『大般涅槃経集解』については、『南本涅槃経』全文を出して(「A至B」という形式によって中略する場合も多い。「A至B」は「AからBまで」の意味)、十八名の注釈を編集している。しかし、編集されたもとの個別の注釈はおそらく「義疏」であったと推定されるが、確かなことは不明である。[4]

と記したが、この記述には誤りがあった。まず、「『大般涅槃経集解』については、『南本涅槃経』全文を出して(「A至B」という形式によって中略する場合も多い。「A至B」は「AからBまで」の意味)」と記した部分について述べ

る。「『南本涅槃経』全文を出して」という箇所は、その通りなのであるが、「『A至B』という形式によって中略する場合も多い」と記した箇所は誤りであった。筆者がこのように誤解したのは、まず、『大日本続蔵経』所収本（続蔵一―九四―二〜四。『大正新脩大蔵経』（第三十七巻）所収本は、『大日本続蔵経』所収本を底本としている）が、実際に「A至B」の形式によって、注釈の対象である『涅槃経』の本文を省略しているからである。しかし、『大日本続蔵経』所収本の底本である白鶴美術館所蔵本や、聖語蔵本（後述）は『涅槃経』の本文をまったく省略しないで全文を標示していることが判明した。この事実は、船山徹氏が筆者に口頭で教示されたことである。船山氏は聖語蔵本によってこの事実を確認し、筆者は改めて白鶴美術館所蔵本によって確認した。[5] したがって、『大般涅槃経集解』七十一巻のなかには、『南本涅槃経』四十巻が含まれているということである。『大日本続蔵経』所収本をよく見ると、巻によって長さがまちまちになっていて、この点について疑問を持つべきであった。本来、巻による長さに長短の差があるはずはなかったのである。[6]

したがって、前引の「現存する『注』の形式で残る注釈はいずれも短い経典に対してのものである」は完全な誤りであった。『南本涅槃経』のような大部の経典に対する注釈が、注という形式で著わされたことが明らかとなったのである。さらに、「もし非常に大部の経典に対して、注の形式で注釈するならば、大変な労力を要するし、実質上不可能に近いのではないかと思われる」という箇所も訂正すべきである。

今のところ、筆者は、大部の経典に対する注（注の対象である経典の本文を全文標示する）は、経典が簡単に入手できない情況において、経典の本文を省略してしまえば、注釈の意味が通じなくなるために、想定される読者のために、あえて大部な経典を全文掲載したのではないかと考えている。

さて、前稿において、『大日本続蔵経』所収本の巻第七十一末の奥書（私に句読点を付した。以下同じ）には次の

ようにあることを指摘した(7)。

観応二年辛卯卯月十日、於大和州大御輪寺、点写之了。

自観応元年九月二十四日、至同二年四月十日、一部七十一巻、為毎年講讃本。一筆点之了。偏為奉助興正菩薩願而已。

大御輪寺金剛資　円宗生年六十度以四十五

『大日本続蔵経』所収本の翻刻者は、この類の奥書を巻第七十一末のものしか翻刻していないが、筆者が披見できた巻第一〜三、巻第十八〜二十までの六巻のうち、巻第一以外には、各巻の末尾の紙裏に類似の奥書が記載されている。これは原写本の奥書ではなく、原写本を書写、加点をした際の奥書である(8)。煩を厭わず、次に奥書を翻刻する。

巻第二の奥書は、

観応元庚寅十月六日、於大和州大御輪寺、為西大寺毎年講経御本点写之了。　大御輪寺金剛資円宗生年六十夏次四十五

願以点写力、上生都率天、願共諸衆生、奉見弥勒仏。

とある。巻第三の奥書は、巻第二の奥書とほとんど同文であるが、

観応元年庚寅十月八日、於大和州大御輪寺点写之了。

為西大寺毎年講経御本而已。金剛資円宗生年六十夏次四十五

願以点写力、上生都率天、願共諸衆生、奉見弥勒仏。

とある。巻第十八の奥書は、簡潔であり、

観応元年庚寅十二月四日、於大和州大御輪寺点写之了。
金剛資円宗生年六十五夏次四十五

とある。日付の部分が、巻第十九は「十二月五日」、巻第二十は「十二月六日」とあり、その他は同文である。[9]
これらの奥書によると、『大日本続蔵経』所収本の翻刻者が巻第七十一の奥書のなかで、「度以四十五」と読んだのは「夏次四十五」の誤りである。夏次は、法臘の意味である。また、筆者は前稿において、「大御輪寺では毎年の講讃本としていたとあるから、『集解』が毎年講義されていたらしい[10]」と述べたが、前引の奥書によれば、大御輪寺ではなく、西大寺において講義をするためのテキストであった。
なお、『大日本続蔵経』所収本の巻第六十二の奥書（白鶴美術館所蔵本については、筆者は未確認である）について、筆者は前稿において、「巻第五十の成慶の奥書については、大正蔵本の校訂は何も記していないので、それを信用すれば、聖本にも、成慶の奥書があることになるが、これはいかにも奇妙なことである。おそらく、大正蔵本の校訂者の記載漏れであろう[11]」と記したが、これは単に聖語蔵本が欠けていただけであった。校訂者は、写本の巻ごとの存欠の情報を記すべきであったと考える。

(二)　甲本（徳川時代写宗教大学蔵本）について

筆者は前稿において、「甲本は一七一七年に、沙門亮然重慶が書写したものであるが、前に引用した巻第七末の奥書に『古本云』とあったように、甲本の原写本は、観応元年から二年にかけての奥書をもつ円宗書写のものであった[12]」と記した。甲本の存在は、現在確認できないので、『大正新脩大蔵経』所収本の校訂によって、甲本の各巻の存欠を推測する。奥書がある場合（この場合は校異もある）、奥書がなくとも校異がある場合は、当然その巻は存

在していたことになる。奥書も校異もない場合は、厳密にはその巻が存在しないと断言することはできないが、存在しない蓋然性はきわめて高い。

奥書がある巻は、巻第七、九～二十一、二十四～三十二、三十四～四十、四十三、五十一～五十九である。奥書がなくとも校異がある巻は、巻第五～六、八、二十二～二十三、三十三である。奥書も校異もない巻は、巻第一～四、四十一～四十二、四十四～五十、六十～七十一である。

前稿に、「西大寺の経蔵の古本は、巻第四十一～二、四十四～五十の九巻が欠けていた[13]」と記したように、甲本には巻第四十一～四十二、四十四～五十の九巻が欠けていた蓋然性が高いと思われるが、円宗は西大寺の経蔵の古本を「点写」したはずであるから、甲本にこれら九巻が欠けているのは当然かもしれない。ただし、甲本には巻第一～四、六十～七十一のない蓋然性も高い。なお、後に見る白鶴美術館所蔵本には、「西大寺」の印があり、もと西大寺に所蔵されていたことはすでに指摘されているが、甲本が西大寺の古本を書写したものであれば、甲本は白鶴美術館所蔵本を書写したことも十分に考えられる。以下に見るように、白鶴美術館所蔵本と甲本とは、校勘の漏れ、異体字の処理の相違を勘案すれば、ほとんど同じといって良いようである。まだわずかの巻の校訂なので結論は出せないが、今後この点にも注意する必要がある。

三　聖語蔵本について

さて、筆者が前稿を発表したときには、聖語蔵本を見ることができなかったが、現在は『宮内庁正倉事務所所蔵聖語蔵経巻　第1期隋唐経篇』（CD番号 017/018）、『宮内庁正倉事務所所蔵　聖語蔵経巻　第二期：天平十二年御願経第3回配本』（CD番号 067/068）のCDによって、見ることができる。『大正新脩大蔵経』所収本には、聖語

蔵本が校訂に用いられていた。筆者は、前稿で「大正蔵本の校訂によれば、巻第一～十、十四～十五、十七、二十～三十二、三十五、三十九、六十九～七十に関しては、続蔵本と聖本との間に異同がない」[14]と記した。今、改めて『大日本続蔵経』所収本と聖語蔵本の校異のない巻を調べたところ、巻第一～十、十四～十五、十七、二十～三十二、三十五、三十九、四十二～四十三、四十八、五十、六十一、六十四、六十九～七十であった。これらの巻は聖語蔵本に欠けており、校異がないのは当然であった。

三　白鶴美術館所蔵本との異同

前述したように、筆者は近年、公益財団法人白鶴美術館のご好意によって、『大般涅槃経集解』の写本の資料写真の提供を受けることができた。とくに写真撮影の労をお取りいただいている山中理氏には甚深の感謝の意を表したい。今、入手している巻は、巻第一～三、巻第十八～二十の六巻であり、全体の十分の一に過ぎないが、テキストの重要性に鑑み、研究者にできるだけ早く校訂の成果をお知らせしたいという思いで、今回発表することとした。実際、本論の共同執筆者であり、中国人民大学大学院博士課程の学生である孫茂霞氏は、博士学位請求論文の準備中であるが、そのテーマは『南本涅槃経』如来性品に対する『大般涅槃経集解』の注釈を中心とするものであると聞いている。当該の注釈は、『大般涅槃経集解』の巻第十八～二十に収められているので、山中氏には、写真撮影の順番を変えて、巻第十八～二十を優先的に撮影していただいた。

上述したように、『大正新脩大蔵経』[15]所収本は、『大日本続蔵経』所収本（＝白鶴美術館所蔵本）を底本とし、甲本（徳川時代写宗教大学蔵本）、聖本（唐時代写、天平十二年写聖語蔵本）を対校本として用いている。現在、一般に

は、『大般涅槃経集解』を研究する際には、『大正新脩大蔵経』所収本を用いる場合が多いと思われるので、白鶴美術館所蔵本との異同を示す場合、『大正新脩大蔵経』第三十七巻の頁・段・行を記すこととする。

本節は、『大正新脩大蔵経』所収本（原則的に『大日本続蔵経』所収本と一致しているはずである）[16]が、その本来の底本である白鶴美術館所蔵本を正しく翻刻しているかどうかを確認することを目的としている。そこで、『大正新脩大蔵経』所収本と白鶴美術館所蔵本とが相違する箇所を取りあげる。上に『大正新脩大蔵経』所収本の頁・段・行を記して文字を標出し、下に白鶴美術館所蔵本の文字を標出する。多くの場合は、白鶴美術館所蔵本の文字の方が、本文の意味が通りやすいけれども、まれに『大正新脩大蔵経』所収本の文字[17]の方が、意味が通りやすい場合もある。また、『大正新脩大蔵経』所収本と白鶴美術館所蔵本とが相違する箇所について、聖語蔵本と甲本ではどのような文字に作っているかは興味深いので、その情報も記す。今回、初めて聖語蔵本を見ることができた[18]ので、当該の文字については、改めて聖語蔵本を参照する。もし『大正新脩大蔵経』所収本の校訂と相違する場合は、注記する[19]。

なお、「脩」・「修」、「陁」・「陀」、「祕」・「秘」、「萠」・「箇」、「惣」・「揔」・「摠」・「總」、「二十」・「廿」、「无」・「無」、「着」・「著」、「尓」・「爾」、「万」・「萬」、「辞」・「辤」・「辭」・「辞」、「障」・「鄣」などは異体字として扱う。

校異の形式については、↓の下は、白鶴美術館所蔵本の文字であるが、上には、析、苦／空【甲】、辨／辯【聖】、轉輪／輪轉【聖、甲】、也／地【聖】／乃【甲】の五種の形式が出る。いずれも最も上の文字は『大正新脩大蔵経』所収本の文字である。【甲】は甲本、【聖】は聖語蔵本を意味する。輪轉【聖、甲】は、聖語蔵本、甲本の文字が同じで、「輪轉」となっていること、地【聖】／乃【甲】は、聖語蔵本では「地」、甲本では「乃」となっていて、違う文字となっていることをそれぞれ示す。

(1)『大般涅槃経集解』巻第一

	『大正新脩大蔵経』所収本→白鶴美術館所蔵本
三七七上二一	析→折
三七七上二二	豢→象
三七七上二二	日→目
三七七中三	貟→貞
三七七中八	名→容
三七七下一八	宗→宋
三七七下二二	贍→瞻
三七七下二二	論→綸
三七七下二五	手→乎
三七七下二九	放→方
三七八上一五	明→ナシ
三七八上二六	知→如
三七八中二八	入→八
三七八下七	脩→備
三七八下二六	徳→餘
三七八下二九	囑→矚

三七九中五　理→理之
三七九中九　循→脩
三八〇上一四　合→含
三八〇下七　贍→瞻
三八一上二　行→行所
三八一上二八　德→像
三八一下五　化→代
三八一下六　暮[20]→暮
三八一下六　靶→範
三八二上一八　陀→純陀
三八二上二七　也→也卽卅六問問分也
三八二上二九　醫→豎
三八二中六　有→第
三八二中一五　倒→到
三八三上四　倒→到

(2)『大般涅槃経集解』巻第二

『大正新脩大蔵経』所収本→白鶴美術館所蔵本

三八三中一四　盡→壽

箇所	校訂
三八三中二四	修→循
三八四上九	受→時
三八四中五	在→所以在
三八四中一三	具→倶
三八四中二七	耶→乎
三八四下二七	覆護→覆護覆護
三八五中二	安→案(21)
三八五中一二	切→劫
三八五下一八	養→勝
三八五下一九	有→者
三八六上一二	辨→辦
三八六上一四	辨→辦
三八六上一六	辨→辦
三八六上二三	辨→辦
三八六中一三	義→ナシ
三八六下二一	量→盡
三八七上七	楹→盈
三八七上七	辨→辦

三八七中一二　　辨→辧
三八七中二八　　熟→熟葉則
三八七下二　　伽→迦

(3)『大般涅槃経集解』巻第三
『大正新脩大蔵経』所収本→白鶴美術館所蔵本

三八八中三　　摧→催
三八八中五　　感→咸

(4)『大般涅槃経集解』巻第十八
『大正新脩大蔵経』所収本→白鶴美術館所蔵本

四四五下四　　四諦……二／(四諦……二)【聖、甲】→ナシ
四四五下二五　　苦[22]／空【甲】→空
四四六上一二　　方／方乃【聖、甲】→方乃
四四六上一八　　辨／辯【聖】→辯
四四六中七　　轉輪／輪轉【聖、甲】→輪轉
四四六下三　　有／有不【聖、甲】→有不
四四六下一三　　以／以故【聖、甲】→以故

箇所	異同
四四六下二一	説／説四【聖、甲】→説四
四四七上九	此／是【聖、甲】→是
四四七中五	智→知
四四七中七	見[23]／起見【甲】→起見
四四七中二二	僧亮→寶亮
四四七下一五	與[24]／興【甲】→興
四四八上三	辨[25]／辯【甲】→辯
四四八上二五	也／地【聖】／乃【甲】→地
四四八中三	案／安【聖】→安
四四八中五	勸[26]／觀【甲】→觀
四四八中二六	覆→霞
四四八下五	覆→霞
四四八下一〇	起始／始起【聖、甲】→始起
四四九上一八	辨／辭【聖、甲】→辭
四四九中二	利／利己【聖、甲】→利己
四四九中三	常／生【聖、甲】→生
四五〇上二八	權／摧【甲】→摧
四五〇上二九	權／摧【甲】→摧

四五〇中二七　義／義言【聖、甲】→義言

四五一中一三　責→貴

四五一下一〇　過／遏【聖、甲】→遏

四五二上一　超／起【聖、甲】→起

四五二中一〇　卽／既【甲】→既

四五二中一一　折[27]／拆【甲】→析

四五二下八　頌／煩【聖、甲】→煩

四五二下一六　唯[28]／雖【甲】→雖

四五二下二二　雖[29]／雖理【甲】→雖理

四五三上一　唯[30]／雖【甲】→雖

(5)『大般涅槃経集解』巻第十九

『大正新脩大蔵経』所蔵本→白鶴美術館所蔵本

四五三上二〇　性[31]／性住【甲】→性住

四五三中四　藥[32]／樂【甲】→樂

四五三中二七　唯[33]／雖【甲】→雖

四五三下二一　□／沒【聖、甲】→沒

四五四下一五　爲名／名爲【聖、甲】→名爲

四五四下二二	柝→析
四五五上三	也[34]／ナシ【甲】→ナシ
四五五上二〇	壞／懷【聖、甲】→懷
四五五中三	審／審欲【聖、甲】→審欲
四五五中五	與與[35]／興興【甲】→興興
四五五中一一	遺／遺物【聖、甲】→遺物
四五五中二六	或／有【聖、甲】→有
四五六上四	顯／正顯【聖、甲】→正顯
四五六上二三	覺→學
四五六中七	舍／捨【聖、甲】→捨
四五六下一	生／性【聖、甲】→性
四五七上五	勸／觀【聖、甲】→觀
四五七中一三	妊／任【聖】→任[36]
四五七中一五	妊／任【聖】→任
四五七中一六	妊／任【聖】→任
四五七中一八	妊／任【聖】→任
四五七下二一	曰[37]／曰是【甲】→曰是
四五八上一七	趣→趙

四五八中一　寶／歸【聖】↓歸
四五八中二九　歸／師【甲】↓師
四五八下二　預／無預【甲】↓無預

(6)『大般涅槃経集解』巻第二十
『大正新脩大蔵経』所収本↓白鶴美術館所蔵本

四五八下一一　二十↓廿
四五八下二〇　辨↓辯
四五八下二七　十／中【甲】↓中
四五九上三　曰／日【甲】↓日
四五九上八　理／離【甲】↓離
四五九上一八　辨／辯【甲】↓辯
四五九上二二　辨／辯【甲】↓辯
四五九上二八　也／也無【甲】↓也無
四五九上二九　辨／辯【甲】↓辯
四五九中二八　上／上入【甲】↓上入
四五九下二四　者有／有者【甲】↓有者
四五九下二四　知／智【甲】↓智

四六一上一六　辨／辯【甲】→辯
四六一中八　後／從【甲】→從
四六二上三　一一／一【甲】→一
四六二上二九　稱／搆【甲】→搆
四六二中二〇　暖／暗ヵ【原】／暖【甲】→暖
四六二下四　見／身【甲】→身
四六二下一六　兩／而【甲】→而
四六二下二七　進／進信【甲】→進信
四六二下二八　也→地
四六三上一一　故／故執【甲】→故執
四六三中一　明／妙【甲】→妙
四六三中一　貧→貪
四六三中一　貧／貪【甲】→貪
四六三中四　捨／捨而捨【甲】→捨而捨
四六三中五　寱→ナシ
四六三中一四　謗／傍【甲】→傍
四六三中二五　議／義【甲】→義
四六三下二一　白神／神白【甲】→神白

四六三下一三　　句／向【甲】↓向

注

＊　本稿の論文部分は菅野博史によるものであるが、写本の校訂は、菅野博史と孫茂霞（中国人民大学大学院博士課程学生。現在は中文大学中国語言文学系ポストドクター）の二名によるものである。

（1）拙稿「『大般涅槃経集解』の基礎的研究」（『東洋文化』六六、一九八六年二月、九三～一七三頁。拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』（大蔵出版、二〇一二年、三五一～四二八頁）に再録）を指す。

（2）拙稿「『大般涅槃経集解』における道生注」（『日本仏教文化研究論集』五、一九八五年、七四～八五頁）、「『大般涅槃経集解』における僧亮の感応思想」（『東方』三、一九八七年、一六六～一七四頁）、「『大般涅槃経集解』における僧亮の教判思想」（『印度学仏教学研究』三五―一、一九八六年、七八～八一頁）、「『大般涅槃経集解』における僧宗の教判思想」（『印度学仏教学研究』三七―一、一九八八年、八七～九一頁）を参照。いずれも拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』（前掲）、四二九～四七四頁に再録。

（3）韓国では、河由真氏が如来性品の注についての訳注研究を発表した。『大般涅槃経集解 如来性品역주（訳注）』（금강대학교불교문화연구소（金剛大学校仏教文化研究所）、二〇一三年五月）を参照（韓国語の後の（ ）はその翻訳）。本稿の公表以後の研究として、孫茂霞「中国南北朝の仏性正因説―『大般涅槃経集解』を中心に―」（『東アジア仏教研究』一八、二〇二〇年、五七～七七頁）、張文良「『涅槃経集解』における如来蔵」（印度学仏教学研究』六九―一、二〇二〇年、一五三～一五八頁（左））を参照。

（4）拙稿「初期中国仏教の経典注釈書について」（『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』（前掲）、三〇～三一頁。初出は、『村中祐生先生古稀記念論文集・大乗仏教思想の研究』、山喜房仏書林、二〇〇五年）を参照。

（5）『大正新脩大蔵経』所収本の『大般涅槃経集解』巻第五の冒頭の脚注には、「此下甲本聖本具出経文下同」（大正三七、三九四）とある。聖本は本文に記すように、巻第五が現存しないので、この注記は正確ではないが、校訂者

の指摘したいことは、甲本も聖本も、経文を省略しないで、全文を標出しているという事実である。この巻第五の冒頭にこのような脚注があることは、甲本も巻第一～四までは欠けていたということであろう。本文に記したように、実は『大日本続蔵経』所収本の底本である白鶴美術館所蔵本も、経文を全文標出していたのである。校訂者は、『大日本続蔵経』所収本の翻刻者が経文を省略して標出するという方針を明言していなかったために、筆者と同様に誤解をしたようである。

（6）初出稿において、「現存する『華厳経論』は、『六十巻華厳経』の経文の全文を含む『注』の形式であることが判明した」と記したが、これは誤りであった。『華厳経論』は、霊弁が注釈を付けた後に、「経説……」という形式で『華厳経』の経文を引用している。筆者は最初、巻第五十一～五十六を見て、そのような誤った感想を持ったが、他の巻を見るとそうではないことに気づいた。ここで修正するとともに、さらなる研究を期したい。ちなみに、『華厳経論』は、現在、巻第三、十、十四、十六、十七、十八、五十一、五十二、五十三、五十四、五十五、五十六の十一巻が現存している。近年の研究に、張文良「霊弁の虚像と実像――『華厳経論』の再発見と『霊弁伝』の再構成」（『東アジア仏教研究』一三、二〇一五年、二一～二三頁）がある。

（7）拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』（前掲）、三五五頁を参照。

（8）前稿において、「続蔵本は、奈良時代のものとされる西大寺の古本を底本としているのであるから、これに観応二年の円宗の奥書があるのは奇妙であるが、巻第六十二末の奥書と同様、西大寺の古本といっても、部分的には後代のものも含んでいるのであろうか」（拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』（前掲）、三五六頁）と記したが、本文のように訂正する。同様に、「続蔵本の方は、西大寺の奈良朝の古写本を底本としているのに、なぜ巻第七十一末の円宗の奥書だけを収めているのか、今のところわからない」（同前、三五七頁）と記したが、これは『大日本続蔵経』所収本の翻刻者が、巻第七十一末の奥書以外の、各巻（今のところ、筆者は本文に記したように、五箇所の奥書を確認しただけである）末尾の紙裏に記された円宗の奥書を翻刻しなかっただけであった。もちろん、紙裏の奥書は、原写本の奥書ではないので、翻刻しないことも可能な態度である。

（9）巻第二十の奥書の「夏次四十五」の「五」の字は虫食いではっきりしないが、円宗の法臘が四十五年という意味

であるから、「五」であるはずである。

(10) 拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』(前掲)、三五五頁を参照。

(11) 拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』(前掲)、三五六頁を参照。

(12) 拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』(前掲)、三五七頁を参照。

(13) 拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』(前掲)、三五四頁を参照。

(14) 拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』(前掲)、三五八頁を参照。

(15) 現在、その存在を確認できない。

(16) ただし、まれに『大正新脩大蔵経』所収本が『大日本続蔵経』所収本を写しまちがえている箇所があるので、その場合は指摘する。

(17) 翻刻としては誤りである。

(18) 今回、校勘するにあたって利用できた聖語蔵本の範囲は、巻第十八、十九であるが、巻第十九の一部(四五八中五から四五八下四まで)は脱落している。

(19) 本稿では、『大正新脩大蔵経』所収本と白鶴美術館所蔵本とが相違する箇所についてのみ、本文の校異表に注記する形で、『大正新脩大蔵経』所収本の校訂の誤りを指摘するが、実は、それ以外にも『大正新脩大蔵経』所収本の校訂の見落としはある。これについては、次に記す通りである。

四四五下二五　苦／空【甲】→空【聖】
四四六上一六　辨→辯【聖】
四四六下二七　憙→喜【聖】
四四七中二二　僧亮→寶亮【聖】
四四九上二　安→案【聖】
四四九下二九　徵→微【聖】
四五一上二　寶→實【聖】

四五一中一三　責→貴【聖】
四五一下一　説／訖【甲】→訖【聖】
四五一下一一　工／土【聖】→士【聖】
四五二上一五　藥→藥也【聖】
四五四下一二　柝→析【聖】
四五五上三　今→合【聖】

(20)『大正新脩大蔵経』所収本には「暮」の下部の「日」の上に「一」が付いているようであるが、『大日本続蔵経』所収本は白鶴美術館所蔵本と同じく「暮」に作っているようである。
(21)「案」の右に小さく「安」とあり、修正している。意味としては「安」が正しい。
(22)『大正新脩大蔵経』所収本の校訂は見落としているが、【聖】は「空」に作る。
(23)【聖】は「起見」に作る。
(24)【聖】は「興」に作る。
(25)【聖】は「辯」に作る。
(26)【聖】は「觀」に作る。
(27)【聖】は「析」に作る。
(28)【聖】は「雖」に作る。
(29)【聖】は「雖理」に作る。
(30)【聖】は「雖」に作る。
(31)【聖】は「性住」に作る。
(32)【聖】は「樂」に作る。
(33)【聖】は「雖」に作る。
(34)【聖】は「也」がない。

（35）【聖】は「興興」に作る。
（36）「任」の右に小さく「妊」とあり、修正している。四五七中一五、四五七中一六、四五七中一八にも「任」があり、修正がないが、意味としては「妊」が正しい。
（37）【聖】は「曰是」に作る。

〔付記〕初出稿を公刊した後も継続して貴重な資料を提供して下さっている公益財団法人白鶴美術館、および学芸委員の山中理氏、海原靖子氏、田林啓氏に衷心より感謝申し上げる。

第四章　吉蔵の涅槃経観
―『涅槃経遊意』を中心として―

一　はじめに

吉蔵の涅槃経観を明らかにするためには、吉蔵の『涅槃経遊意』、『大般涅槃経疏』の逸文を主な資料としなければならない。また、吉蔵の諸著作に出る『涅槃経』についてのさまざまな議論も参考とすべきであろう。筆者も吉蔵の法華経疏における『法華経』と『涅槃経』の比較を試みたことがあるが[1]、このテーマに関する従来の研究のなかでは、平井俊榮氏の研究[2]が最も早く、かつ重要である。本稿では、はじめに平井氏の研究を紹介し、次に『涅槃経遊意』の構成と思想について考察する。

二　平井俊榮氏の研究

平井氏は、吉蔵『中観論疏』における『涅槃経』の引用回数がきわめて多い理由を考察している[3]。平井氏の研究によれば、梁の三大法師、浄影寺慧遠、智顗などの涅槃経研究は、当時の「大乗思想」の研究という時流に乗じたものであるが、吉蔵の場合は、その他の理由として、般若三論の思想を『涅槃経』の思想と融合させることによっ

て、梁の三大法師の教学の超克を目指したとされる。平井氏は、このような吉蔵の特色は、現実肯定的な面がきわめて強い中国の社会との密接な関係を示すものとしている。

さらに、平井氏は、僧詮以来の三論学派においては、『涅槃経』講説が不十分であったのではないかという問題を考察している。まず、『涅槃経遊意』の次の文を引用している。

〔止観寺僧詮は、〕摂山大師（僧朗）にしたがい、ただ三論や『摩訶般若〔経〕』を講義するだけで、『涅槃〔経〕』、『法華〔経〕』について開講しない。学士たちは、『涅槃経』を講義することを願った。大師（僧詮）は、「人々は今、『般若〔経〕』を理解するのに、どうして再び私に講義させようとするのか」という。〔学士たちは〕重ねて願う。〔僧詮は〕かえって本有今無偈について言って、かくて文を講義しなかった。興皇（法朗）に至って始めて大いにこの〔経〕典（『涅槃経』）を弘めた。

就摂山大師唯講三論及摩訶般若、不開涅槃法華。諸学士請講涅槃経。大師云、諸人今解般若、那復令儂講。[4]復重請。乃為道本有今無偈、而遂不講文。至興皇以来始大弘斯典。[5]（大正三八、二三〇上二六〜中一。以下、『涅槃経遊意』からの引用は頁段行のみ記す）

ここには、止観寺僧詮（山中大師）が摂山大師僧朗に従って、三論、『大品般若経』を講義したが、『涅槃経』、『法華経』については講義をしなかったこと、弟子たちが『涅槃経』の講義を要請したが、僧詮は弟子たちがすでに『般若経』を理解しているのであるから、改めて『涅槃経』を講義する必要がないと断ったこと、弟子たちが重ねて要請したために、「本有今無偈」のみについて講義したこと、興皇寺法朗が初めて『涅槃経』を大いに弘めたことが示されている。平井氏がすでに指摘するように、吉蔵『大般涅槃経疏』の逸文は、この問題をめぐる重要な情報を、次のように提供している。

ところが、山中法師（僧詮）は『涅槃経』を講義しなかった。学士たちは講義するように願った。〔山中法〕師は、「私がもし〔さらに〕五年間生きることができることを知るならば、私はこの経（『涅槃経』）を講義しよう。今、五年間生きることができないことを知っているので、この経を講義しない。恐らくは終えることができない。〔学士の〕師たちは、どうすることもできず、ただ『大品〔般若経〕』と三論を熟読するだけであった。

然山中法師不講涅槃経。諸学士請講。師云、儂若知得五年活者、儂講此経。今知不得五年活、故不講此経。恐不得究竟。[6]諸師不能奈何、但熟読大品及三論也。[7]

これによれば、僧詮が『涅槃経』を講義しなかった理由は、自分の寿命の尽きることを自覚しており、大部な『涅槃経』を講義し終える時間的余裕がなかったからであったことがわかる。一方、法朗は僧詮に『涅槃経』について個人的に質問し、その大意について口頭で指導を受けたが、この事実については他の弟子は知らなかったようである。[8]法朗に『涅槃経』の注釈書があったことは、『続高僧伝』法朗伝にも触れられておらず、吉蔵自身もこの疏の存在については何も述べていないけれども、平井氏は、灌頂の『大般涅槃経疏』に法朗の説が最も多く引用されることを明らかにし、法朗に『涅槃経疏』があったと推定している。[9]

また、平井氏は、吉蔵の教判思想に言及し、「この二蔵三法輪の教判では華厳経と法華経はそれぞれ根本法輪と摂末帰本法輪に配されてその位置を明示されているが、涅槃経は全くその価値について論究されることがないのである。[10]……教相判釈的立場で涅槃経を絶対視するということは決してないのである。しかし、天台が涅槃経を法華経と並ぶ最高の位次に擬しながら、結局は法華の説を補うものとして所謂〈追説追泯〉の経とみなし、法華を中心に自己の教学を樹立して行ったのとは違って、吉蔵においてはこの涅槃経が決定的にその般若空観思想の枠組みの

中に取り入れられているのであって、経典そのものの重用という点では教相判釈的な立場とは一変しているのである[11]」と指摘している。

なお、筆者の研究の結論を示すと、「『涅槃経』の独説とされていた仏性と仏身常住の説が『法華経』においても説かれていること、したがって、思想的に二経は同一であること（二経とも摂末帰本法輪と規定される）、ただし広略の相違があって、『法華経』は一乗を中心的に説き、『涅槃経』は中心的に常住を説くこと、思想的に『法華経』と同一である『涅槃経』が『法華経』の後に説かれる理由は、主に鈍根の人のためであること、などが示されていたと言える[12]」である。さまざまな経をずっと聞いてきたが、いまだ悟ることができず、『涅槃経』を聞いてはじめて悟る型を最鈍根人といい、吉蔵は、『法華経』を聞いて悟れば、『涅槃経』は必要でないことと、その五つの理由（ここでは省略）を明らかにしている。そして、衆生に無常の病があるという条件のもとでのみ、『涅槃経』が説かれるとしている。

三　『涅槃経遊意』の構成と思想

本節では、『涅槃経遊意』の構成と思想を考察する。『涅槃経遊意』は、平井氏の推定によれば、吉蔵の晩年の作であるが[13]、内容が十分に整理されていない点も見られ、筆者にはかなり難解である。一方、『涅槃経遊意』のテキストの質もあまり良くなく（これが難解さの一つの原因となっている）、平井氏もその国訳においてしばしばテキストの文字を修正している。CBETAに収録されているテキストにおいても独自に文字の修正をしている箇所が少なくない。私見によれば、平井氏、CBETAが見落としている明らかな文字の誤りもあるように思われる[14]。

『涅槃経遊意』は、序ともいうべき部分の後に、本文を大意、宗旨、釈名、辨体、明用、料簡の六章に分けている。

『涅槃経遊意』は、冒頭に『涅槃経』の北本については三十巻、または三十三巻で十三品、南本は三十六巻で二十五品であるとの情報、吉蔵の経疏の佚失、三論宗の祖師たちの『涅槃経』に対する講義の態度などを紹介している。なかでも吉蔵の経疏の佚失の記事は、『涅槃経遊意』執筆の動機に関係するものである。[15]

本稿では、以下、六項に分けて順に考察する。

(一)「大意」

はじめに、科文に関する前代の諸説について、河西道朗の五門、婆藪槃豆の七分、興皇寺法朗の八章、迦葉菩薩の三十の質問と如来の三十の解答について言及しているが、内容の説明はしないで、「今、ただちにその重要点を取りあげて、その要点を述べることは、その通りである。正しい道は平等で、もともと清浄であるので、どうして涅槃に相違する生死があるであろうか（今直挙其枢要、陳其綱領、可然。正道平等、本自清浄、豈有生死異於涅槃）」（二三〇中一二～一四）と述べている。ここでは、「正道」が生死と涅槃という対立を超えた平等性を持っていることが指摘されている。これに対して、誤った考えとして、涅槃が有であるとか、無であるとか、二諦に包摂されるとか、二諦の外に出ているとか、生死無常を出ているとか、常住であるとかと解釈する諸説を批判している。さらに、「もし凡夫と聖人、生死と涅槃について同一であるとか相違するとかの理解をするならば、正しい道を妨げる（若於凡・聖、生死・涅槃、作一異解者、則障正道）」（二三〇中二五～二六）と述べている。結論的に、「これまでは、『如来の身は凡でなく聖であり、聖なる涅槃の法であり、常住であり無常ではない。今、これに対するために、如

来の身は凡でもなく聖でもなく、凡・聖はすべて如来の巧みさであり、涅槃は常住・無常でなく、常住・無常はすべて涅槃の方便であることを明らかにする（従来云、如来之身非凡是〔CBETAによって「是」を補う〕聖、是聖涅槃之法、是常非無常。今為対此故、明如来之身非凡非聖、凡聖悉是如来善巧、涅槃非常無常、常無常皆涅槃方便）」（二三〇中二七～下二）と述べている。つまり、過去の説では、如来は凡ではなく聖であり、涅槃の法は無常ではなく常住であると解釈していたが、真実にはそうではなく、如来は凡でもなく聖でもなく、凡や聖は如来の善巧であり、涅槃は常でもなく無常でもなく、常や無常は涅槃の方便であると解釈している。さらに、『涅槃経』について、「今の教えは無常に対するために、常住を設けるので、たがいに病を除き、たがいに執著を破る。執著の病が尽きる場合、薬についてはすべて除かれる。涅槃の法は、つまるところ何もない。何もないけれども、何もないのでもない。何もないのでもないけれども、何もない。有無がそうである以上、常住・無常も同様である。常住でもなく無常でもないが、常住・無常は備わっているのである（今教為対無常、故設常住、則左右除病、迭代破執。執病若尽、在薬皆除。涅槃之法竟何所有。雖無所有、而無所不有。雖無所不有、而無所有。有無既爾、常無常亦然。非常非無常、常無常具足也）」（二三〇下五～九）と結論づけている。つまり、無常の病に対するために常住を説いたが、病が除かれれば、薬も必要でなくなる。涅槃の法は実体としての有でもなく、無でもなく、常住と無常も有無と同様に、常でもなく無常でもなく、しかも善巧方便として常住と無常が備わることを指摘している。

吉蔵は、このことを説明するために、法朗の学説である凡聖、常無常、隠顕、半満の四双八隻の意義について詳しく紹介している。たとえば、第一の「凡聖」については、仏は昔からもともと聖であるが、衆生の機縁に配慮して、聖であるとは説かず、凡であると説いただけであり、これを「覆」といい、今、昔の凡は聖であったと説くことを「開」（真実を打ち明けること）という。ここには取り除くべき実体としての凡もなく、開くべき実体としての

聖もないと解釈している。

(二)「宗旨」

第二の「宗旨」の章には、「古来、宗と体が相違し、常住を宗とし、文字を体とすると明らかにした。今、一家は宗は体にすぎないと明らかにする。どうして体と相違して別に宗があるであろうか(古来明宗体異、以常住為宗、文言為体。今一家明只宗是体。豈異体別有宗)」(二三二中七～九)と述べている。古来の説として、『涅槃経』の宗旨を常住とし、「文言」(経典の文字＝色と仏の説法の声)を体とするという説を紹介し、それに対して、宗と体とを同一視する自らの立場を提示している。吉蔵には、宗と体を区別しない場合と区別する場合の両説がある。[16][17]『涅槃経遊意』の立場は、宗と体とを区別しない立場を採用している。そのうえで、「この経は常住を宗とする(此経以常為宗)」(二三二中一八～一九)とする他説を紹介し、これを批判して無所得を宗とすると主張している。たとえば、「私は今、経文にもともと『無得とは、大涅槃と名づける』とあるのに依るので、無所得はこの経の宗である(我今依経文自云、無得者、名大涅槃。[18]故無所得此経宗也)」(二三二中二七～二八)とある。結論として、「今明らかにする。諸法は常住と無常とであったためしはなく、ある場合は常住と説き、ある場合は無常と説く。諸法の実相は、常住と無常をはたらかせるのである。ところが、無所得は、ただこの経の宗であるばかりでなく、共通にすべての大乗の正意である(今明、諸法未曾常無常、或説常或説無常。諸法実相行常無常也。然無所得非但是此経宗、通是一切大乗之正意也)」(二三二下二四～二七)と述べている。無所得が『涅槃経』の宗であるばかりでなく、すべての大乗経典の正意＝宗であると述べており、吉蔵の特徴ある重要な解釈を示している。

㈢「釈名」

第三の「釈名」の章は、「異名」、「翻名」、「絶名」の三段に分けられる。
第一の「異名」の段では、涅槃、泥洹、泥曰の三名について議論している。
第二の「翻名」の段では、はじめに、「摩訶」には三義（具体的には出ないが、大、多、勝の三義であろう[19]）があるけれども、「大」を正しい翻訳語としている。次に『涅槃経』によれば、「大」に常、広、高、深、多、勝の六義があるとされる。さらに、「大」に六義があるけれども、体大、用大の二種を出ないとされる。体大は法性であり、涅槃は諸仏の法性と規定される。つまり、涅槃は諸仏の法性＝体であるので、体の面から大涅槃というと解釈されるのである。また、八自在我であるので、用大といわれる。つまり涅槃に八自在我という用が備わっているので、用の面から大涅槃というと解釈されるのである。さらに、待大、絶大の二大を取りあげているが、この二つは無二であるといわれる。その理由は、因縁（待＝相対の因縁）は空であるので、待＝絶とされる。
次に、「涅槃」の意味について明らかにしている。涅槃について、無翻の四師と有翻の六師が紹介されている。これらは主に『大般涅槃経集解』の経序を資料としている。四師とは、第一に大亮師（僧亮＝道亮＝広州大亮法師）であり、大亮師以前の河西道朗、曇済も同じ説とされる。第二に法瑤、第三に宝亮、第四に智秀である。
この四師の無翻の説には、義と文とがあるとされる。義とは、涅槃は円徳であり、円徳は円名を立てるので、一名では翻訳できないということである。文とは、法身・般若・解脱の三徳が涅槃を成立させているので、一名では翻訳できないということである。これに対して、吉蔵は五つの批判（五難）を提示している。たとえば、第一難の「大悲不等難」は、もし涅槃を中国語に翻訳できないとするならば、仏の慈悲がインドと中国とで平等でないこと

になるというものである。

次に、有翻の六師を紹介している。これは涅槃を翻訳することができるという立場であるから、六師の名前とともに、具体的な翻訳名も紹介されている。第一に道生は「滅」、第二に僧肇は「滅度」を採用する。第三に僧宗[21]は「解脱」を採用するが、智蔵の「無累」も紹介されている。第四に宣武寵師（法寵？）は「大寂定」、第五に南澗寺仙師は「不生」、第六に影師[22]は「安楽」をそれぞれ採用している。『涅槃経遊意』には、この六師の後に「北人」が「般涅槃那」を入息と翻訳する事例を紹介している。

その後、吉蔵は、涅槃は正しくは「滅」と翻訳し、意味に従って、「不生」、「解脱」と翻訳すると述べながら、「もし固定的に滅度と翻訳するというならば、過失のはなはだしいことである（若定言翻滅度、則過之甚也）」（二三四上二三）とあるように、固定的な翻訳に対しては批判している。さらに、涅槃がそもそも有名か無名かであることが根本であり、そのうえで有翻か無翻かの問題が成立するので、これを枝末であるとし、そのうえで、有名であるか無名であるかについての議論を展開している。これについて「斉」と「不斉」の二義を認めている。有名と無名の二つの立場をどちらも肯定し、有翻も無翻もどちらも肯定することを「斉」とし、涅槃は有名でもなく、無名でもないが、強いて涅槃という名を立て、そのなかで有翻、無翻を論じることを「不斉」としている。「不斉」については、さらに総別の概念を使って、複雑な議論を展開している。

第三に「絶名」の段では、真諦と涅槃のそれぞれが名を絶する（名づけられない、言葉で表現できないという意味）か、絶しないかという問題について、古来、真諦と涅槃はいずれも絶しない、真諦と涅槃はいずれも絶する、真諦は絶し涅槃は絶しないという三説を提示し、それぞれを批判している。

次に、「五類一況」によって涅槃を解釈する。五類とは、法界、法性、法身、般若、仏性であり、一況とは虚空

のことである。

次に、「人法の義」を明らかにしている。涅槃が人の名か、法の称か、具足（たとえば、法身・般若・解脱の三徳や智徳・断徳の二徳をすべて完備していること）の名か、不具足の名かという問題について議論している。吉蔵は、涅槃は有為でもなく無為でもないので、具足でもなく、不具足でもなく、人でもなく法でもなく、しかも具足でもあり、不具足でもあり、(23) 人の名でもあり、法の称でもあると述べている。

(四)「辨体」

第四の「体」の章においては、涅槃は一法の体であると述べたうえで、一法（善有、あるいは妙有）、二法（二諦）、三法、四法（常楽我浄の四徳）によって体を明らかにしている。三法については、三聚（色、心、無作）、三性（善、悪、無記）、三徳（法身・般若・解脱）に分けて議論を進めている。

三聚については、仏果＝涅槃に色、心、無作（無作色、無表色）が備わっているかという問題について、成論師の説では、心は確定的に存在し、無作は確定的に存在しないとし、色については複数の解釈を紹介している。吉蔵はこれらをすべて批判している。

三性については、善は確定的に有であり、悪は確定的に無であり、無記については二つの解釈が提示されている。第一に法雲は、仏果＝涅槃について、知解無記、果報無記であるとしている。第二に智蔵、僧旻は知解も果報も無記ではなく、善であると解釈している。(24) 吉蔵は、涅槃の体は、善でもなく悪でもなく無記でもなく、固定的な相はないとともに、巧みに善でもあり悪でもあると述べている。

三徳については、僧旻の説、智蔵の説、前二者の折衷説の三つを紹介し、批判している。

㈤「明用」

第五に「用」の章においては、本有の用、照境の用、発智の用の三義を明らかにしている[25]。第一の本有の用については、宝亮、法瑤、智蔵（本有ばかりでなく、始有についても説くことが紹介されている）の三説を紹介して、批判している。

第二の照境の用については、俗境を照らすことと、真境を照らすことの二つに分けている。前者については、六説を紹介して批判している。後者については、二説を紹介して批判している。

第三の発智の用については、涅槃と真諦について漸知するものなのか、頓知するものなのかについて議論している。涅槃と真諦のいずれも頓知するという説、いずれも漸知するという説、涅槃は頓知するが、真諦は漸知するという説の三説を紹介し、それぞれを批判している。

㈥「料簡」

第六に「料簡」の章は、「総問答料簡」とも名づけられているが、白法祖訳『仏般泥洹経』二巻、曇無讖訳『大般涅槃経』四十巻、法顕訳『大般泥洹経』六巻の三本を紹介しているだけで、問答を展開しているわけではない。きわめて短文であり、「料簡」という章名と合致しない内容である。

四　結　論

吉蔵の涅槃経観について、平井俊榮氏と筆者自身の過去の研究を紹介したうえで、これまでほとんどその内容が検討されてこなかった『涅槃経遊意』について、その構成と思想を紹介した。『涅槃経』の宗を無所得とし、無所得を『涅槃経』だけでなく、すべての大乗経典の宗とするところに、吉蔵の基本的立場が示されている。『涅槃経』をめぐるさまざまな問題に関して、前代の諸説を紹介、批判して、吉蔵自身の考えを提示しているが、これも無所得の立場に立った説明であった。『涅槃経遊意』はテキストの質が悪く、内容的にもあまりよく組織されていないために、難解である。本稿は、その概要を記しただけに止まるが、今後、灌頂『大般涅槃玄義』との比較も含めて、さらに精緻な研究を目指したい。

注

(1) 拙著『中国法華思想の研究』(春秋社、一九九四年)、四六〇～四七二頁を参照。

(2) 吉蔵の『涅槃経遊意』については、平井俊榮「吉蔵撰『涅槃経遊意』国訳」(『駒澤大学仏教学部論集』三、一九七二年、一一九～一五五頁)があり、日本の三論宗文献から収集した、吉蔵の『大般涅槃経疏』二十巻の逸文集である平井俊榮「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究(上)」(『南都仏教』二七、一九七一、五五～一〇〇頁)、平井俊榮「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究(下)」(『南都仏教』二九、一九七二年、三七～九三頁)がある。また、平井俊榮「中観論疏における涅槃経の引用―その思想的背景―」(『駒澤大学仏教学部論集』二、一九七一年、三五～五五頁)、平井俊榮『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』(春秋社、一九七六年)、三〇九～三二二頁、三

八三〜三九一頁を参照。他に、河村孝照「章安の涅槃経観—とくに涅槃経玄義において—」(『東洋学研究』一九、一九八五年、一一〜四六頁)、河村孝照「灌頂撰『涅槃経玄義』における「有る人」とは誰を指すか」(『印度学仏教学研究』三四—一、一九八五年、二一八〜二二五頁)、林瑞蘭「章安灌頂と吉蔵の『涅槃経』解釈の比較について」(『印度学仏教学研究』六三—一、二〇一四年、三七〜四〇頁)がある。

(3) 平井俊榮「中観論疏における涅槃経の引用—その思想的背景—」(前掲)を参照。

(4) 「儂」については、底本の「農」を、平井氏によって「儂」に改める。CBETAは「再」に修正している。

(5) 『大品経義疏』巻第一にも類似の文がある。「止(底本の「上」を、文意によって改める)観師六年在山中、不講余経、唯講大品。臨無常年、諸学士請講涅槃。師云、諸人解般若、那復欲講涅槃耶。但読三論与般若自足、不須復講与経。諸学士既苦請師、遂為商略涅槃大意、釈本有今無偈而已。唯留心於波若。興皇初出講波若。師北岸得大論文墨、還始講大論也」(『新纂大日本続蔵経』二四、一九六上一〇〜一五)を参照。

(6) 竟　底本の「意」を、文意によって「竟」に改める。

(7) 平井俊榮「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究(上)」(前掲、九〇頁)、安澄『中観論疏記』巻第三末(大正六五、九八上二三〜二六)を参照。

(8) 「山中師既不講此経、興皇何得講之、明、興皇師房中処処口諮、決涅槃大意略尽、而余法師不知此諮問、故興皇云我無同学也」(平井俊榮「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究(上)」〔前掲、九〇頁〕、安澄『中観論疏記』巻第三末(大正六五、九八上二七〜中一))を参照。

(9) 平井俊榮『中国般若思想史研究—吉蔵と三論学派—』(前掲)、三一七頁を参照。ただし、引用回数については、CBETAによれば、法朗よりも開善寺智蔵、河西道朗の方が多いようである。

(10) この点は、平井氏の誤解であり、吉蔵は『涅槃経』が摂末帰本法輪であることを明言している。『法華義疏』巻第二、「欲顕従法華以去畢涅槃皆是摂末帰本無五乗之異、故皆是菩薩也」(同前、四七六中五〜六)などとある。

(11) 平井俊榮「中観論疏における涅槃経の引用—その思想的背景—」(前掲、四五頁)を参照。

(12) 拙著『中国法華思想の研究』(前掲)、四七二頁を参照。

(13) 平井俊榮『中国般若思想史研究—吉蔵と三論学派—』（前掲）、三七七頁を参照。
(14) 私見では、「大涅槃方便如用」（二三二上一三～一四）→「大涅槃方便妙用」、「不可変」（二三四上一四～一五）→「不可翻」、「寂絶布微」（二三四下八）→「寂絶希微」なども修正箇所である。
(15) 「余昔経注録之疏零失、今之憶者十不存一。因茲講以聊復疏之」（二三〇上二五～二六）を参照。
(16) 『大品遊意』に、智蔵の説として、「色声両塵是経体也」（大正三三、六五中二七）とある。
(17) 拙著『中国法華思想の研究』（前掲）、四九八～五〇四頁を参照。
(18) 出典は、平井氏の国訳にあるように、『南本涅槃経』巻第十五、梵行品、「無所得者、名大涅槃」（大正一二、七〇六下一二）である。
(19) 『大品遊意』、「龍樹云、摩訶有三。謂大多勝也」（大正三三、六三中一五～一六）を参照。
(20) 『南本涅槃経』巻第二十一、光明遍照高貴徳王菩薩品（大正一二、七四六下一～七四七上三）を参照。
(21) 『涅槃経遊意』には、「太原宗師翻解脱」（二三三下二三）とあるが、『大般涅槃経玄義』には、「六太昌宗翻為解脱」（大正三八、二上一三）とある。太昌寺の僧宗を指すので、後者が正しい。
(22) 『三論略章』には、「第三曇影師云、涅槃秦言安楽」（『新纂大日本続蔵経』五四、八三八中二四）とある。ちなみに、灌頂『大般涅槃経玄義』巻之上にも、「四長干影翻為安楽」（大正三八、二上一〇）とある。
(23) 『涅槃経遊意』には、「亦具足、亦人名、亦法称（CBETAによって補う）」（二三五中一四）とあるが、「亦具足、亦不具足、亦人名、亦法称」とある方が適当である。
(24) 『大般涅槃経玄義』巻之下にも詳細な説明がある（大正三八、八上一一～一三）。
(25) 大正蔵本は、「第五明涅槃用。就此亦有二義。一者明照境用、二者明発智用」（二三七下一～二）に作るが、CBETAは、「第五明涅槃用。就此亦有三義。一者明本有用、二者明照境用、三者明発智用」に修正している。平井氏の国訳は、この箇所については何の修正もないが、本文を見れば、CBETAの修正は妥当である。なお、『大般涅槃経玄義』巻之下は、ここの「用」についての議論を踏まえていると思われる（大正三八、一〇上～一一中）。

第五章　吉蔵『大品経玄意』の研究

一　はじめに

吉蔵（五四九～六二三）の『大品経義疏』は、『大日本続蔵経』に収められているが、『大正新脩大蔵経』には収められていない。全十巻であるが、第二巻を欠いている。[1] 写本の質が悪く、とくに巻第四の前半は判読不明の箇所が多い。『大品経義疏』は、いうまでもなく鳩摩羅什訳『大品般若経』二十七巻の注釈書である。吉蔵の『般若経』関連の注疏には、『大品経義疏』以外に『金剛般若疏』四巻、『仁王般若経疏』六巻がある。『大品遊意』については、吉蔵ではなく、慧均の著述であることを推定する仮説も提示されている。[2] 平井俊榮氏は、『大品経義疏』の冒頭にある「胡吉蔵法師撰　開皇十五年正月二十日記」（『新纂大日本続蔵経』二四、一九六上八～九。以下、頁・段・行のみ記す）を踏まえて、吉蔵の会稽嘉祥寺時代の撰述書であることを認めたうえで、『大品経義疏』巻第一に相当する『大品経玄意』のみは、『涅槃経遊意』、『二諦義』、『勝鬘宝窟』、『金剛般若疏』、『法華遊意』、『維摩経義疏』、『法華玄論』、『法華義疏』、『大品遊意』の九部を踏まえた晩年の著作であると推定する村中祐生説を批判した。[3]

さて、『大品経義疏』巻第一は、「摩訶般若波羅蜜経」という経題の解釈を主な内容としており、とくに『大品経玄意』とも名づけられている。『大品般若経』の注釈に入る前に、三論学派における『大品般若経』と『涅槃経』

に対する講義の伝統について、次のように言及している。

止観師（止観寺僧詮）は六年間、山のなかにいて、他の経を講義せず、ただ『大品〔般若経〕』だけを講義した。逝去する年に、学士たちが『涅槃〔経〕』を講義するように願った。師は、「あなたたちは『般若〔経〕』を理解しているので、どうしてまた『涅槃〔経〕』を講義しようとするのか」と言った。ただ三論と『般若〔経〕』だけを読めば自ら満足し、他の経を講義する必要がない。学士たちがしきりに師に願ったので、とうとう『涅槃〔経〕』の大意を比べはかり、本有今無偈を解釈しただけであった。ただ心を『般若〔経〕』にのみ留めた。興皇（法朗）は〔世に〕出たばかりのとき『般若〔経〕』を講義した。師は北岸で『大〔智度〕論』の文章を得て、また始めて『大〔智度〕論』を講義したのである。そして、この『〔般若〕経』についてうまく講義したのは、二種の論の解釈があったからである。第一には三論である。通じてこの『〔般若〕経』の心髄を論じている。第二に『大〔智度〕論』はこの〔『般若経』の〕本義を解釈している。この二種の論は、また関中の什師（鳩摩羅什）と〔道〕融・〔僧〕叡などが、『〔大智度〕論』の文を翻訳し、言葉は精妙で重要な意義を持っていて、信頼することができる。このために心を留めて探究して講義するのである。今、その意味を比べはかることができるはずである。ところが、山門（僧詮）以来、〔仏〕道の意義について〔明らかにするのに〕、章段を設けない。ただ興皇法師（法朗）だけが二諦についての講義をするのに、十段を開いたのは、これは開善（寺智蔵）の二諦の十段に対するために設けたのである。そのほかにはいずれも〔段落を分けることは〕ない。後の人がもし章段を設ければ、興皇（法朗）の弟子ではないのである。

止（底本の「上」を、文意によって改める）観師六年在山中、不講余経、唯講大品。臨無常年、諸学士請講涅槃。師云、諸人解般若、那復欲講涅槃耶。但読三論与般若自足、不須復講余経。諸学士既苦請師、遂為商略涅

槃大意、釈本有今無偈而已。唯留心於波若。興皇初出講波若。師北岸得大論文墨、還始講大論也。然此経好講、而有両論解釈故。一者三論。通論此経之心髄。二者大論釈此之本義。此之二論復是関中什師幷融叡等、対翻論文言精要義、可依信。為此故留心尋講也。今当得商略其意。然山門已来、道義不作章段。唯興皇法師作二諦講、開十重者、此是対開善二諦十重故作。其外並無。後人若作章段者、則非興皇門徒也。（一九六上一〇～二二）

これによれば、止観寺僧詮（山中大師、生没年不詳）は『大品般若経』のみを講義したが、弟子に『涅槃経』の講義を繰り返し求められ、本有今無偈のみを講義したのである。[4] また、興皇寺法朗（五〇七～五八一）は、『大智度論』を得て、その講義をし、また『大品般若経』を講義する際に、信頼すべき解釈として、三論と『大智度論』があったことを述べている。[5] さらに、二諦義の解釈以外では、経典を注釈する際に、章段を設けないことが法朗以降の三論学派の伝統であることを述べている。

二　『大品経玄意』の全体の構成と科段

先の引用文の後に、「今、先にこの『〔般若〕経』の題目を解釈する。摩訶般若波羅蜜経というのは、これに四句がある。第一に摩訶、第二に般若、第三に波羅蜜、第四に修多羅である。四句があるけれども、ただ一句となるだけである。今、分離して四句としこれを解釈する（今前釈此経題。言摩訶般若波羅蜜経者、此有四句。一摩訶、二般若、三波羅蜜、四修多羅。雖有四句、只成一句。今離為四句釈之）」（一九六上二二～二四）とあり、随文釈義に入る「前」に、「摩訶般若波羅蜜経」という経題を「摩訶」、「般若」、「波羅蜜」、「経」の四句に分けて解釈すると述べている。ただし、『大品経玄意』の全体は、下に記す科段の通り、十章から成っており、この経題釈は第一章に該当する。

その点が冒頭に記されていないことは、先の僧詮に関する引用文が唐突であることとともに、『大品経玄意』が体系性を欠いているという印象を与える。とくに、この第一章（本文には、第二章から第十章までと相違して、第一章であることにも言及していない）の記述は体系性を欠いているといわざるをえない。以下に、筆者による科段を記す。数字の後の（　）には、『新纂大日本続蔵経』所収本の頁・段・行を記す（便宜上、科文の通し番号とテキストの頁・段・行はアラビア数字の横組みとする）。項目名については、本文の表現を利用するが、筆者が便宜的に付けたものも含まれる。また、単なる項目名ではなく、内容の要約を示す場合もある。

0.（196a10）　序。
1.（196a22）　経題釈。
1.1.（196b1）　摩訶を釈す。
1.1.1.（196b5）　不可翻。
1.1.2.（196b8）　摩訶を大・勝・多と翻訳する。
1.1.3.（196b10）　大・多・勝の三義のなかで、大を正しい翻訳語とする。
1.1.3.1.（196b18）　過去の三説の紹介。
1.1.3.1.1.（196b18）　招提寺慧琰の十義（境大・人大・体大・用大・因大・果大・導大・離過大・力用大・教大）。
1.1.3.1.2.（196c5）　慧琰より後代の人の五義（境大・体大・用大・因大・果大）。
1.1.3.1.3.（196c9）　霊観法師の四義（果果大〔『涅槃経』〕、果大〔『華厳経』〕、果大・果果大〔『大集経』〕、因大〔『般若経』〕）。

1.1.3.2.（196c15）　問答。

1.1.3.2.1.（196c15）　第一問答―三説に対する褒貶があるのかという質問に対して、吉蔵の立場からあると答え、具体的に慧琰の十義に対する批判を行う。

1.1.3.2.2.（196c20）　第二問答―智大と法大をなぜ立てないのかという吉蔵の立場からの質問に対して、慧琰の立場から法大を立てない理由を答えている。

1.1.3.2.3.（196c22）　第三問―吉蔵の立場から、第二答の理由に基づけば、用大を立てる必要がなくなると批判するが、答えはない。続けて、後代の人の五義と霊観法師の四義に対して批判する。

1.1.3.2.4.（197a7）　第四問答―三説を批判するだけでなく、それらの説と類同した解釈を提示する。『十二門論』を引用して大の六義（待大、果大、果大・人大、因大、得大・離大、境大・智大）を提示する。さらに『涅槃経』の相待大・絶待大、『大品般若経』の相待空（十八空）・絶待空（独空）[6]に言及して、三論一家には、相待大・絶待大があることを述べる。

1.1.3.3.（197a22）　相待大・絶待大を明かす。

1.1.3.3.1.（197b2）　第一問答―なぜ相待大・絶待大を明かすのかに答える。

1.1.3.3.2.（197b8）　正しく相待大・絶待大の名を明かす。いくつかの問答がある。

1.1.3.3.3.（197c2）　大小の四句を明かす。

1.1.3.3.3.1.（197c4）　非大非小（病を洗う・中〔道〕の義を釈す）。

1.1.3.3.3.2.（197c8）　非大非小は大小に結帰す（双遊の義、体用の義）。

1.1.3.3.3.3.（197c10）　非大非小は偏えに大に結帰す（嘆美引進の義）。

1.1.3.3.3.4.（197c13）　非大非小は小に結帰す（昔の小乗、王宮の生）。
1.1.3.3.3.5.（197c16）　問答。
1.1.3.3.3.6.（198a7）　有方待・無方待の四句、有方絶・無方絶の四句[7]。
1.1.3.3.3.7.（198a15）　問答―三種の絶（究竟絶・漸捨絶・待絶）。
1.1.3.3.3.7.1.（198a16）　究竟絶。
1.1.3.3.3.7.1.1.（198a17）　波若の絶。
1.1.3.3.3.7.1.2.（198a20）　涅槃の絶。
1.1.3.3.3.7.1.3.（198a22）　第一義悉檀の絶。
1.1.3.3.3.7.2.（198a23）　漸捨絶。
1.1.3.3.3.7.3.（198b4）　待絶。
1.1.3.3.3.8.（198b6）　五つの問い（主に絶待大という名称についての問題）。
1.1.3.3.3.9.（198b23）　問答―絶待大と四悉檀との関係。
1.1.3.3.3.10.（198c9）　諸問答。
1.1.3.3.3.11.（199a18）　大の義を釈す。
1.1.3.3.3.11.1.（199a18）　第一問答―大の義について、四種の旧釈（広博の義、包含の義、常の義、莫先の義）を明かす。
1.1.3.3.3.11.2.（199b13）　四種釈（依名釈・竪釈・横釈・無方釈）による大の解釈。
1.2.（199c20）　般若の義を釈す。
1.2.1.（199c20）　天竺の梵音を明かす。

1.2.2.（200a10）　此の土（中国）の翻訳を明かす。
1.2.2.1.（200a10）　六家（道安の「清浄」、敷法師の「遠離」、ある師の「明度」、『大智度論』巻第十八の「慧」、『大智度論』巻第四十三の「智慧」、慧琰の不可翻）を明かす。
1.2.2.2.（200b4）　六家を批判する。
1.2.2.3.（200b4）　般若深重と『涅槃経』の「波若者、謂諸衆生」との会通。
1.2.2.4.（200b4）　般若を智慧と翻訳することに関連して、持公の三種波若（実相波若・方便波若・文字波若）を批判して、実相波若・観照波若・文字波若の三種波若を明かす。
1.2.2.5.（201b10）　五種毘曇（自性毘曇・共有毘曇・方便毘曇・境界毘曇・文字毘曇）と三種波若との関係を明かす。
1.2.2.6.（201c10）　更に三波若を釈す──持公の方便波若を批判する。
1.2.2.7.（202a10）　智、慧、見、忍の区別を明かす。
1.2.2.8.（202c23）　波若についての解釈。
1.2.2.8.1.（202c23）　龍樹以前の六解（無漏慧根、有漏、初発心から金剛三昧までの因位、有漏・無漏、有為・無為、離四句絶百非）を明かし、批判する。
1.2.2.8.2.（203b21）　南土の解釈──空解を波若としたうえで、その空解に真解と似解とがあり、これについて種々の議論を展開する。
1.2.2.8.3.（204c9）　断伏の義を明かす。
1.2.2.8.3.1.（204c9）　中仮の断伏（説明は「中仮義」に譲っている）。
1.2.2.8.3.2.（204c12）　道（導）の義（引導の導、開導の導、導成の導の三義と導前の義、導後の義、導前後の義の三義）

を明かす。

1.3.（205b22）波羅蜜を釈す。

1.3.1.（205b22）三音（波羅伽・波羅蜜・阿羅蜜）と訳語（度彼岸・彼岸到・遠離）。

1.3.2.（205c1）波羅蜜の三翻（彼岸到・事究竟・度無極）。

1.3.3.（205c5）三種波若（実相波若・観照波若・文字波若）と三種波羅蜜（実相波羅蜜・観照波羅蜜・文字波羅蜜）の対応関係。

1.3.4.（205c24）到彼岸と度彼岸との同異。

1.3.5.（206a11）度についての二釈（永免と究竟）。[8]

1.3.6.（206a21）波若と波羅蜜との同異。

1.3.7.（206c2）此岸と彼岸の定義（智蔵の説、僧旻の説、三論一家の説）。

1.4.（207a19）修多羅を明かす。

2.（207a19）経を説く意を序ぶ。

3.（208a2）部党の多少を明かす。

4.（208b4）開合を辨ず。

5.（208b21）前後を明かす。

6.（208c5）経宗を辨ず。

7.（208c19）顕密を明かす。

8.（209c20）教を辨ず。

9.（210b20）　伝訳を明かす。
10.（210c13）　文に依りて解釈す。

三　内容考察

『大品経玄意』そのものが体系的でないので、この科段表も必ずしも体系的ではない。『大品経玄意』の内容を考察するための全体的な見通しをつけるために、便宜的に作成したものである。これによれば、『大品経玄意』第一章の経題釈は、全体の七割を占める分量である。吉蔵が、全体を組織体系化しないままに、さまざまな議論を盛り込むことを目指したような印象を受ける。さまざまな問答が羅列されていることや、1.1.「摩訶を釈す」のほかに、摩訶の正しい訳語を「大」としているにもかかわらず、改めて1.1.3.3.11.「大の義を釈す」を設けるなど、全体的に整理されていない。この部分については、伊藤隆寿氏（注（2）所掲論文）の比較的詳しい説明がある。筆者も改めて考察する予定であるが、紙数の関係もあり、本稿では第二章以下について、簡潔な考察を加えるに止める。

第二章「経を説く意を序ぶ」は、『大品般若経』を説く理由を九つ取りあげているが、『大智度論』巻第一に説かれる理由（大正二五、五七下～六二下を参照）の一部を採用したものである。『金剛般若疏』巻第一（大正三三、八四上八～八五上一七を参照）に、類似の記述があり、しかもより詳しい。両者を比較すると、『大品経玄意』が先行する『金剛般若疏』の記述を要約したように思われる（下に記すように、二著の間に類似の箇所がある場合も同様）。また、博地（薄地）の凡夫から十地以前は般若を学ぶべきことを指摘している。[9]

第三章「部党の多少を明かす」は、般若部の経典について、いくつかに分類（二種般若、三種般若、四種般若、五

時般若、八部般若）して説明している。具体的な内容の紹介は省略するが、『金剛般若疏』巻第一（同前、八六上二三～下一八を参照）に、類似の記述があり、しかもより詳しい。

第四章「開合を辨ず」は、『般若経』になぜ多部があるのかという問題を考察している。『金剛般若疏』巻第一（同前、八六下二三～八七上一七を参照）に、類似の記述があり、しかもより詳しい。

第五章「前後を明かす」は、『大品般若経』と『金剛般若経』の説時の前後について議論している。結論は、『般若経』のみでなく、すべての経の説時は固定したものではないというものである。『金剛般若疏』巻第一（同前、八七上一八～下三を参照）に、類似の記述があり、しかもより詳しい。

第六章「経宗を辨ず」は、『般若経』の宗体について述べている。過去において境、智、因、果を宗とする説があったことを紹介しているが、それ以上の議論は省略している。ただし、三論学派の立場として、「同一でもなく相違するのでもなく、自でもなく他でもなく、〔何かに実体として〕依存することもなく〔何かを実体として〕捉えることもなく、まったく留まるところもないことは、とりもなおさず波若の深遠な根本である。〔何かに実体として〕依存したり留まることは、すべて波若の根本ではない（不同不異、不自不他、無依無得、一無所住、即是波若之玄宗。有所依住、皆非波若宗也）」（二〇八下八～一〇）、「波若は因でもなく果でもないが、まさに因果を根本とするので、『因を波若と名づけ、果を薩婆若と名づける』という。この因果は、その正体が因でもなく果でもないことをあらわすのである（波若非因非果、正以因果為宗、故云、因名波若、果名薩婆若。此因果表其正体非因非果也）」（二〇八下一六～一七）と述べている。『金剛般若疏』巻第一（大正三三、八七下四～八八中一七を参照）に、類似の記述があり、しかもより詳しい。

第七章「顕密を明かす」は、いわゆる顕密四門、傍正四門を説く。顕密四門（顕教菩薩不密〔化〕声聞・顕教声聞

不密化菩薩・顕教菩薩密化声聞・顕教菩薩顕化声聞。二〇八下一八〜二一を参照）は、菩薩と声聞に対する顕露、秘密という教化態度に基づいて、諸経の特徴を整理した一種の教判思想である。『法華遊意』（大正三四、六四五上八〜一八）、『浄名玄論』巻第七（大正三八、九〇〇中一〜一二）、『維摩経義疏』巻第一（同前、九〇九中二四〜下四）、『三論玄義』（大正四五、五下一〇〜一九）にも見られる。傍正四門（正顕真実傍開方便・正開方便正隠真実・正顕真実傍開方便・正開方便正顕真実。二〇八下二一〜二四を参照）は、真実と方便をどのように説くか（正と傍）に基づいて、諸経の特徴を整理した一種の教判思想である。『法華遊意』（大正三四、六四五上二五〜中六）、『浄名玄論』巻第七（大正三八、九〇〇中一二〜二三）、『維摩経義疏』巻第一（同前、九〇九下一一〜二八）にも見られる。その後、『法華経』と『般若経』の比較について多くの問答が展開されている[10]。

第八章「教を辨ず」は、教判について議論している。冒頭に、「南方五時の説、北土の四宗の説は、（根拠となる）文がなく意義を傷つける。昔、これについて詳しく説いたが、今、省略して述べないのである（南方五時之説、北土四宗之説、無文傷義。昔已詳之、今略而不述也）」（二〇九下二〇〜二一）とあるが、おそらく『法華玄論』に説明を譲ったものであり、「あるいは始めも終わりもともに大であり、あるいは初めも後もいずれも小であり、あるいは始めは小で終わりは大であり、あるいは始めは大で終わりは小である（或始終倶大、或初後並小、或始小終大、或始大終小）」（二〇九下二三〜二四）とあるのも、『法華玄論』巻第三（大正三四、三八四中一六〜二〇）と類似したものである。

第九章「伝訳を明かす」は、『大品般若経』の翻訳について説明する段である。朱士行が于闐において『大品般若経』を入手した際のエピソードについて説いている。『金剛般若疏』巻第一（大正三三、九〇中二一〜下一〇を参照）にも「辨伝訳」はあるが、経典が異なる（『大品般若経』と『金剛般若経』）ので、内容も当然異なる。

第十章「文に依りて解釈す」は、『大品経義疏』巻第二以降の随文釈義を指し示したものである。釈義の基本的方針として、「多くの場合、『大〔智度〕論』を拠り所として、また意義を継承するのに根本があり、疑いがないのである（而多依傍大論、亦義承有本莫疑也）」（二一〇下一四）と述べている。

四　小　結

本稿では、『大品経玄意』は内容がよく体系化されていないので、全体の構成を理解するために、科段を作成した。本疏は十章のなかの第一章、経題釈に力を注いでいるが、本稿では、第二章以降の内容について簡潔に説明した。この範囲は『金剛般若疏』と類似した記述を多く含んでいるが、おそらく『大品経玄意』が『金剛般若経疏』の内容を簡潔に要約したものと推定される。吉蔵の『般若経』関連の注釈書の研究は少ないので、今後、取り組んでいきたい。

注

（1）『大品経義疏』巻第八末に、「久安六年正月二十七日、以勧修寺本写了(次且交了)。無相大乗珍海執筆」（『新纂大日本続蔵経』二四、三〇五上一二～一三）とあり、珍海（一〇九一～一一五二）が西暦一一五〇年に勧修寺のテキストを書写したことを記録している。また、巻第十末には、「嘉元三年二月下旬候、以東南院古本、終交合功（底本の「切」を、文意によって改める）了。但彼本第二・第四欠之間、至第四巻者、以真禅院本補之。第二巻者、両本共欠。迄尋他本、可書続者也」（同前、三四五下一七～二〇）とあり、一三〇三年に、東南院の古本（おそらく珍海が書写した写本）を書写したこと、第二巻と第四巻が欠けていたので、第四巻については真禅院の写本によって補ったこ

とが記されている。第二巻については、欠けたままである。『仏書解説大辞典』第七巻（四九四頁）を参照。なお、続蔵本は底本、対校本について何も説明していないが、おそらく東南院の古本を底本とし、脚注に出る「一本」は真禅院本を指していると思われる。

（2）伊藤隆寿「大品遊意考（続）―経題釈を中心として」（『駒澤大学仏教学部論集』六、一九七五年、九七〜一二〇頁。また『三論宗の基礎的研究』（大蔵出版、二〇一八年）、三八七〜四三二頁に再録）を参照。この論文は、『大品遊意』を考察の中心としながらも（吉蔵撰述を疑い、慧均の『大乗四論玄義記』の現存しない「般若義」に相当するかもしれないと推定している）、『大品経玄意』との比較をしている。『大品経玄意』の研究がほとんどない情況のなかで、結果的に、『大品経玄意』（とくに経題釈の部分）を最も詳しく紹介したものとなっている。

（3）平井俊榮『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』（春秋社、一九七六年）、三六四〜三六九頁を参照。また、村中祐生「吉蔵著作の編年の考察」（『印度学仏教学研究』一六―二、一九六八年、三〇六〜三〇八頁）を参照。

（4）『南本涅槃経』巻第十、如来性品、「本有今無　本無今有　三世有法　無有是処」（大正一二、四二二下一五〜一六）を指す。

（5）この問題については、平井俊榮「中観論疏における涅槃経の引用―その思想的背景―」（『駒澤大学仏教学部論集』二、一九七一年、四一〜四三頁）を参照。平井氏の研究によれば、僧詮は弟子たちがすでに『般若経』を理解しているのであるから、改めて『涅槃経』を講義する必要がないと判断したこと、自分の残された寿命が五年以内なので、大部の『涅槃経』の講義を終える十分な時間がないこと、『涅槃経』の一部について、無所得の立場から簡潔に解釈したことがあったこと、法朗は僧詮に『涅槃経』について個人的に質問し、その大意について口頭で指導を受けたことなどが示されている。また、拙稿「吉蔵の涅槃経観―『涅槃経遊意』を中心として―」（『印度学仏教学研究』六五―一、二〇一七年、四四九〜四四一頁（左）。本書、第二部・第四章に収録）を参照。

（6）伊藤隆寿「大品遊意考（続）―経題釈を中心として」（前掲、一〇三頁。『三論宗の基礎的研究』（前掲）、四〇七頁）に、「十八空等を相待とし、空独空を絶待義とせるものである」とあるが、「十八空等を相待空とし、独空を絶待義とせるものである」とすべきである。『法華遊意』、「智度論云、十八空為相待空、独空非相待空」（大正三四、

六四二上五～六）を参照。

（7）「方」の意味について、伊藤隆寿「大品遊意考（続）―経題釈を中心として」（前掲、一〇四頁。『三論宗の基礎的研究』（前掲）、四〇八頁）に、「『ならべる』の意味と受け取って良いと思われる」とあるが、「方」は比較するという意味であり、大と小を比較対照的に取りあげる場合を「有方」とし、大と大、小と小を対比する場合を「無方」としていると理解できる。

（8）原文は「永免」に作るが、伊藤隆寿「大品遊意考（続）―経題釈を中心として」（前掲、一一一頁。『三論宗の基礎的研究』（前掲）、四一八頁）は、『大品経遊意』、「度者水剋（一本によって「勉」を改める）也」（大正三三、六五上一四）に基づいて、「水剋」の方が適当であるとする。ただし、『大品経玄意』には、「聖永免顚倒義名為波羅蜜」（二〇六上二二～二三）とあるので、「永免」でも意味が通じる。

（9）「所以従博地凡夫以上、乃至十地以還、皆須学波若也」（二〇七下二四～二〇八上一）を参照。

（10）拙著『中国法華思想の研究』（春秋社、一九九四年）、四三一～四六〇頁では、吉蔵の法華経疏における『法華経』と『涅槃経』の比較について考察した。ここの議論と重なるものが多い。

第三部　『大乗四論玄義記』の研究

第一章　『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第一大意」の分析

一　問題の所在

本稿は慧均『大乗四論玄義記』（以下、『四論玄義』と略記する）の「仏性義」について考察する。これまで「仏性義」を正面から取りあげているのは、伊藤隆寿氏の二篇の論文であろう。[1]その他は、中国仏教の仏性説を紹介する文脈で、少しく『四論玄義』に言及するにすぎない。伊藤氏の論文は四十年近く前のものであり、先駆的な研究である。一篇は、『印度学仏教学研究』に掲載された短篇の論文であり、仏性の大意、仏性を説く因縁、仏性の体、五種仏性説などについて、『四論玄義』「仏性義」と『大乗玄論』「仏性義」とを比較している。もう一篇では、『四論玄義』が『涅槃経』を『般若経』と同様に依用重視し、『涅槃経』のうち師子吼菩薩品が仏性の体用因縁の正義を明かすと位置づけるとともに、他の重要な各品の思想的位置づけをも示していると指摘している。また、『四論玄義』に見られる五種仏性説が、吉蔵のそれよりも整理、体系化が進んでいることから、『四論玄義』の成立を吉蔵よりも後代であろうとし、さらに、五種仏性のなかの「正性」の概念について詳しく考察している。

『大乗玄論』巻第三の「仏性義」は約一万三千文字であるのに対して、『四論玄義』の「仏性義」は約四万文字であるので、約三倍の分量である。このように比較的大部であるので、従来の研究は、十分その内容を明らかにして

いない。「仏性義」の本格的な研究は今後の課題であるといわざるをえない。
そこで、本稿では、「仏性義」を構成する四章のうち、第一章「大意」を範囲とし、その思想を紹介、考察する。この「大意」は二千文字ほどの短いものであるが、重要なものである。『大乗玄論』「仏性義」は十章から成り、その第一章が「大意門」であるが、百文字ほどのごく短いものである。
なお、『四論玄義』の引用は、『新纂大日本続蔵経』所収本からとし、以下、頁・段・行のみをCBETAに基づいて記す。あわせて、崔鉛植校注『校勘　大乗四論玄義記』（金剛学術叢書2、韓国金剛大学校仏教文化研究所、二〇〇九年。〔崔〕と略記する）の頁数を記す。

二　「無依無得」の立場

『四論玄義』「仏性義」は、現行本では、巻第七、巻第八を占めている。[2] 全体の構成については、「仏性義」の冒頭に、

仏性の意義について、四段がある。第一に大意を明らかにし、第二に名を解釈し、第三に体と相を明確にし、第四に詳しく問答を展開して考察する。

仏性義有四重。第一明大意、第二論釈名、[3] 第三辨体相、第四広料簡。（五九八下一五～一六：〔崔三三九〕）

とある。そして、第四の「広料簡」は、八項から構成されている。巻第七に、

第四に詳しく問答を展開するのに、八項がある。第一に根本の道を明確にし、第二に中道を証得することを仏性の体とすることを明らかにし、第三に経に説かれる仏性の名を考察することを論じ、第四に〔仏

性の〕本有・始有の意味を明らかにし、第五に〔理の〕内外・〔仏性の〕有無を明確にし、第六に仏性の見・不見を論じ、第七に問答を展開して考察し、第八に教えを融合する。

第四広料簡、有八。一辨宗途、二明証中道為仏性体、三論尋経仏性名、四明本始有義、五辨内外有無、六論見不見仏性、第七料簡、第八会教。（六〇四下六～八：〔崔三五九〕）

とある。これを図示すると、以下のようになる。

1. 明大意（五九八下一七：〔崔三三九〕）
2. 釈名（六〇〇上八：〔崔三四三〕）
3. 辨体相（六〇一上一八：〔崔三四七〕）
4. 広料簡（六〇四下六：〔崔三五九〕）
4.1. 辨宗途（六〇四下六：〔崔三五九〕）
4.2. 明証中道為仏性体（六〇八中二二：〔崔三七三〕）
4.3. 論尋経仏性名（六一〇下一八：〔崔三八一〕）
4.4. 明本始有義（六一一上二三：〔崔三八五〕）
4.5. 辨内外有無（六一二中二〇：〔崔三九〇〕）
4.6. 論見不見仏性（六一四上二一：〔崔三九五〕）
4.7. 料簡（六一五下一一：〔崔四〇一〕）
4.8. 会教（六二二上一二：〔崔四二二〕）

さて、第一の大意は、「仏性義」の根本的立場を示す重要な段落である。その立場とは、『四論玄義』の具名にも含まれる「無依無得」にほかならない。この概念を説明するのが大意の基本方針である。慧均は開巻劈頭で、興皇寺法朗(五〇七~五八一)の言葉、『大品般若経』、僧叡(生没年不詳)の『大品経序』の三つの引用文によって、「無依無得」を説明しようとする。すなわち、

興皇〔法朗〕大師は、「何ものにも実体として依存したり把握したりせず、まったく何ものにも住しないことを宗とすると語らなければならない」という。それ故、『大品般若経』第一巻序品の初めには、「不住というあり方によって、般若波羅蜜の中に住す」とある。それ故、関中の僧叡法師の『大品〔般若経〕疏』の中には、「奥深い門を開き明らかにするのに、不住を始めとし、無得を終わりとする」とある。それ故、もし少しでも実体として把握することのできるものがあれば、すべて破り捨てる必要がある。なぜかといえば、もしほんのわずかでも〔実体として〕留めれば、実体的把握をしないという根本趣旨ではないからである。[4]

興皇大師云、必須語無依無得□□所住為宗。故大品□□□□発初云、以不住法住般若波羅蜜中故。関中僧叡法師大品疏中云、啟彰玄門、以不住為始、以無得為終。故若有一豪可得、並須破洗。何以故、若留一微豪、則非無得宗致。(五九八下一七~二一:〔崔三三九〕)[5][6]

とある。法朗の引用文にある二字の欠字は「一無」と推定される。[7] というのは、吉蔵『金剛般若疏』巻第一において、「経宗」について論ずる中に、

問う。山門[8](僧詮・僧朗・法朗を指す)の解釈は、その他〔の解釈〕と同じか異なるか。

答える。もし来由を求めて、多くの理解が得られれば、今の意義との同異を問うこともできようが、求めても結局得ることはできないのであるから、誰れと同異を論じるのか。このようであれば、同じでもなく異なる

のでもなく、自でもなく、他でもなく、何ものにも実体として依存したり把握したりせず、まったく何ものにも住しないことが、とりもなおさず般若の奥深い宗である。上のように解釈すると、何かに実体として依存したり住することがあるのは、すべて般若の宗ではないのである。

問。山門解釈与他為同為異。

答。若求由来、衆解若得、可問与今義同異、求竟不可得、将誰同異耶。能如此、不同不異、不自不他、無依無得、一無所住、即是般若之玄宗也。作上解、有所依住、皆非般若宗也。（大正三三、八八上二八～中四）

とあるからである。[9]『四論玄義』の具名の一部ともなっている「無依無得」が法朗の発言に見られることは注目に値する。ただし、吉蔵の『金剛般若疏』や注（9）に引く『大品経義疏』の「無依無得、一無所住」に関説する部分には、法朗の名は出ない。

第二の引用文にも五字の欠字があるが、これは、「第一巻序品」と推定される。『四論玄義』の経典引用の出典の表示の仕方の特徴の一つとして、巻数と品名を明示することが挙げられる。たとえば、巻第二に、「『大品般若経』巻第三勧学品には『方便によって般若波羅蜜を修行しない』とある（大品第三巻勧学品云、不以方便行六波羅蜜）」（五六五下一三：〔崔三〇三〕）とある通りである。実際にこの引用は、『大品般若経』巻第一、序品、「菩薩摩訶薩は、不住という在り方によって、般若波羅蜜の中に住し、何ものも捨てないという在り方によって、布施波羅蜜を備えるべきである。布施する者、受ける者、〔布施される〕財物は実体として捉えられないからである（菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅蜜中、以無所捨法、応具足檀那波羅蜜。施者、受者及財物不可得故）」（大正八、二一八下二一～二四）に基づく。

第三の引用文は、僧叡の『大品経序』（『出三蔵記集』巻第八所収）、「それ故、奥深い門を開き明らかにするのに、

不住を始めとし、三種の智慧に巧みに帰着するのに、無得を終わりとする（故啟章玄門、以不住為始、妙帰三慧、以無得為終）」（大正五五、五三上八～九）からの引用である。[10]

容易に見て取れるように、慧均は、彼の立場から見て重視すべき三つの引用文によって、それぞれ「無依無得、一無所住」、「不住」、「不住」・「無得」という概念を導出したのである。そして、結論的に、対象を実体として把握することを徹底的に捨てるべきであることを主張している。もし対象を実体として把握するような事態があれば、慧均、あるいは三論宗の「無得の宗致」（実体的把握をしないという根本趣旨）に合致しないからである。

筆者はすでに、この「無依無得」の概念について、若干の考察をしたことがある。[11] やや長くなるが、以下に引用する。

「無依無得」は、吉蔵の著作には多数の用例が見られる。たとえば、『法華玄論』巻第三には、

『般若経』は広く有所得を破して、無依無得を明かすことを根本とする。

波若広破有所得、明無依無得為正宗。（大正三四、三八八中一六―一七）

とあり、『金剛般若経疏』巻第一には、

質問する。多くの経典はそれぞれ無所得の法を説いて、重い罪を滅する。どうして多くの経典の滅罪は、すべて『般若経』に依るとだけ言うのか。

答える。多くの大乗経典はみな無依無得であるけれども、『般若経』は多く無依無得を説いて、正面から衆生の依得の病を破す。その他の経はそうではない。『涅槃経』の場合は正面から常・無常を明かし、『法華経』は会三帰一の法を明かし、『華厳経』は広く菩薩の因行・果徳を明かし、正面からは無依無得を論じないのである。このような理由で、多くの経に得道と滅罪とを説く場合、『般若経』を必要とするの

である。そこで、『般若経』には多くの異なる種類があるが、その大要を取りあげると、衆生には常に有依有得の病があるので、如来は常に無依無得の法を説くのである。

問。諸経各説無所得法、各滅重罪。云何独言諸経滅罪、皆依波若。

答。諸大乗経雖並是無依無得、但波若多作無依無得之説、正破衆生依得之病。余経不爾。至如涅槃正明常無常、法華明会三帰一之法、華厳広明菩薩因果徳行、不正辨無依無得。為是義故、衆経説得道之与滅罪、要須波若。是以般若有多部不同、取其大要、衆生常有依得之病、是以如来常説無依得法。（大正三三、八六下二九―八七上九）

とある。何かに実体として依存し、何かを実体として捉える衆生の「有依有得」のあり方を対治するために説かれるものが「無依無得」であり、広く大乗経に説かれると規定される。ただし、『涅槃経』には仏身の常・無常が、『法華経』には会三帰一が、『華厳経』には菩薩の因行・果徳がそれぞれ中心的に説かれるのに対して、「無依無得」はとくに『般若経』に中心的に説かれるものと規定されている。しかし、実際には、各種『般若経』には、「無依無得」の用例はない。類似の用例として、『八十巻華厳経』巻六十に「無得無依法」（大正一〇、三二六上一四）が見られる。要するに、吉蔵が『般若経』の中心思想を「無依無得」と解釈しているということであり、「無依無得」という用語は、『般若経』をはじめとする諸経典には見られない。

そして、この語は、『四論玄義』にも、「無依無得畢竟空」（五九八中二三）のように、空と類似の概念として空と並列されて使用されている用例も見られるが、『四論玄義』の基本的な思想的立場を端的に示す表現として、「今無依無得宗」（六二九下一四、六四九上一三、六五〇下一〇、六五一下一〇、六五二上二三―二四、六五二中一〇―一一、六五二下一八、六五三下一九、六五四上九、六五四中一一）という用例が見られる。これと類似の用

例として、「今無依無得家」（六四二中四）、「今無依得意」（六四六下一）、「今無依無得義宗」（六四二下五）が見られる。さらに、書名と同様に「無依無得大乗」を取り入れた「今無依無得大乗」（六五一中一〇―一一）、「今無依無得大乗宗」（六四八下八、六五五上二）、「今大乗無依無得宗」（六五八中一八）が見られる。

さて、「大意」の本文に話を戻すと、慧均はさらに仏性の概念的把握を否定する『涅槃経』を引用して[12]、その趣旨を「離四句絶百非」（五九八下二三：〔崔三三九〕）と規定している。続けて、慧均は、一切衆生にみな仏性が有ると言うこともできるし、また無いと言うこともできると述べ、このような仏性についての有と無は、「得失の情」に約したものであり、それは有所得と無所得にほかならないと指摘する。そして、有所得と無所得の定義を明らかにする『涅槃経』を引用して[13]、有と無、あるいは有所得と無所得の関係を明らかにする。すなわち、

『〔涅槃〕経』に「有所得とは、生死と名づける」とあるので、仏性はない。「無所得とは、涅槃と名づける」ので、中道仏性があり、それ以外の物はない。ただこれ（中道仏性）を失えば、仏性は生死の二十五有となり、これを得れば、生死の二十五有は仏性となる。それ故、失は理の外にほかならず、得はとりもなおさず理の内である。

経既言、有所得者、名為生死。故無有仏性。無所得者、名為涅槃。故有中道仏性、更無別物也。但失之者、仏性為生死二十五有、得之者、生死二十五有為仏性。故失者即是理外、得者即是理内。（五九九上二一～六：〔崔三三九〕）

とある。生死と涅槃の相互転換を、衆生という主体者の得失のあり方によって説明し、さらに、得失それぞれのあり方の相違を、主体者の理に対する関係、つまり理の内部に存在するか、理の外部に存在するかの相違であると述べている。このような生死と涅槃の相互転換を踏まえて、慧均は、自己の学系を指す「一家の義宗」として、顚倒

と不顚倒には少しの差別もないと断定している。[14]

そして、この顚倒と不顚倒には少しの差別もないことを、『涅槃経』、『仁王経』、『中論』の三つの経論の引用によって証拠立てている。すなわち、

それ故、『大〔般涅槃〕経』如来性品には、「甘露のようでもあり、また毒薬のようでもある。服して甘露となれば長生きする場合もあるし、服して毒薬となれば生命を傷つけて夭折する場合もある」とある。『仁王経』には、「菩薩がまだ成仏しない時には、菩提は煩悩となる。成仏した時には、煩悩は菩提となる」とある。『中論』涅槃品には、「涅槃の真実の究極と世間の究極とには、ほんのわずかな差別もない」とある。

故大経如来性品云、猶如甘露、亦如毒薬。或有服為甘露、長生。或有服毒薬、傷命而早夭。仁王経云、菩薩未成仏時、菩提為煩悩。成仏已時、煩悩為菩提。中論涅槃品云、涅槃実際興[15]世間際、無豪[16]氂差別。（五九九上七〜一一：〔崔三三九〜三四〇〕）

とある。[17]顚倒と不顚倒の無差別性を、具体的に薬と毒の相互転換、菩提と煩悩の相互転換、涅槃と世間の無差別を説く経論によって証拠立てているのである。そして、慧均はこれらの引用文は、「理の内外の意」を示すとし、主体者の「理」との関係に基づいて、仏性の有無が分かれることを説いている。すなわち、

それ故、理の外の衆生に仏性はないという。しかし、この顚倒の衆生には再び理に入り源に還るという意義があるので、仏性があるということもできる。それ故、『〔涅槃〕経』には、「すべて心有る者は、みな最高の正しい悟りを得る」とある。[18]それ故、『仁王経』受持品には、「大王よ、この波若波羅蜜は、諸仏、菩薩、一切衆生の心識の神妙な根本である」とある。[19]もしそうであるならば、源に還って本来清浄であるという意義でないことがあろうか。

故言理外衆生無有仏性。而此顛倒衆生復有入理還源之義、故亦得言有仏性。故経云、凡有心者、皆得阿耨多羅三藐三菩提也。故仁王経受持品云、大王是波若波羅蜜、是諸仏菩薩一切衆生心識之神本也。若然者、豈非還源本浄義也。（五九九上一一～一六：〔崔三四〇〕）

とある。理の外に存在する衆生が源＝理の内部に入り、本来の清浄性を回復することができる。それ故、衆生に仏性があるということができるのである。ちなみに、理の内外の問題は、第四章「広く料簡す」の第五項「内外・有無を辨ず」で議論される[20]。

三　第一・第二の問答――『般若経』を引用する妥当性と仏性を説く理由

次に、慧均は五つの問答を設定している。順に考察する。第一の問答には、

問う。五時般若とは、第二時教等の経である。どうしてこれを引用して仏性の意義を証拠立てるのか。

答える。彼は自分で五時、四時等〔の教判〕を作るが、経論の意ではない。今、経の中の半満教の意によって、これ（仏性の意義）を明確にするのである。

問。五時波若者、第二時教等経。云何引此、証仏性義。

答。彼自作五時四時等、非経論意。今依経中半満教意辨之也。（五九九上一六～一八：〔崔三四〇〕）

とある。五時般若は、『摩訶般若波羅蜜経』、『金剛般若経』、『天王問般若経』、『光讃般若経』、『仁王般若経』を指すが[21]、頓漸五時教判によれば、漸教の第二の三乗通教と規定される。そのような低い教えを説く『般若経』をなぜ引用するのかというのが質問の趣旨である。答えは、五時教判や四時教判[22]は経論に根拠がなく、今は半字・満字の

二教によって論じることを明かしている。半満二教判とは、大乗・小乗、あるいは声聞蔵・菩薩蔵の二蔵判に相当する。この場合は、大乗経典の『般若経』を引用することに何の問題もないということになる。

次に、第二の問答には、

問う。どのような理由で仏性を説くのか。

答える。『大〔智度〕論』には、「諸仏は何も理由がないとか、小さな理由で〔般若波羅蜜を〕説くことはない。説くには、きっと理由があって説く」とある。[23]今、『法華経』に、「〔釈尊は〕重大な事柄のために、世間に出現する。重大な事柄という意味は、仏知見を開き、ないし衆生に仏知見の道に入らせようとするために説く」とある通りである。[24]今、仏性も同様である。「知見」は、とりもなおさず仏性のことである。

問。何因縁説於仏性。

答。大論云、諸仏不以無因縁及小因縁而説。説必有因縁説。今如法華経云、為大事因縁故、出現於世。大事者、所謂開仏知見、乃至欲令衆生入仏知見道故説。今仏性亦然。知見、即是仏性也。（五九九上一八〜二二：〔崔三四〇〕）

とある。ここでは、仏性を説く理由を問題としている。『般若経』を説く理由を示す『大智度論』の文を引用し、『大智度論』の「因縁」と『法華経』の「一大事因縁」とを結びつける。釈尊の一大事とは、仏知見を開示悟入することであり、仏知見とは仏性にほかならないという。そうであるならば、仏性を説くことは、釈尊の一大事ということになる。なお、『法華経』の「仏知見」と仏性を同一視する解釈は珍しいものではない。[25]

四　第三の問答―仏性を説く理由に関する吉蔵説と自説

次に第三の問答であるが、仏性を説く意義について、吉蔵の説を長々と紹介した後で、自説を述べている。まず、吉蔵の説を紹介する前までを引用する。

問う。仏性はどのような法であり、仏性と名づけるのか。

答える。〔法朗〕大師は「三世の諸仏はこれを本性とするので、仏性と名づける。とりもなおさず三世十方の諸仏の本源である。十方三世の諸仏はこれによって成仏するので、本源という。仏性を悟ることによって、一切衆生をみな成仏させようとするので、仏性を説くのである」という。無差別の中の差別の立場で仏性を説く。

問。仏性何法而名仏性耶。

答。大師云、三世諸仏以此為性、故名仏性。即是三世十方諸仏之源本。十方三世諸仏由此而成仏、故言源本。欲令一切衆生因悟仏性皆成仏、故説仏性也。無差別中差別説仏性。（五九九上二二～中二：〔崔三四〇〕）

とある。ここでも、仏性を説く理由を明らかにしているので、第二の問答と内容的に連続していると言える。法朗の解釈を引用しているが、仏性は三世十方の諸仏の本性であり、諸仏は仏性によって成仏するから、仏性は諸仏の本源であることを説いている。さらに、衆生が仏性を覚知することによって成仏できるようにするために仏性を説くといい、第二の問いに対する答えを示している。「無差別の差別」というのは、仏と衆生とは本来無差別であるが、それを踏まえたうえで、今、差別の立場に立って、衆生が仏性によって成仏するという事態を説くことを明ら

かにしたものであろう。というのは、衆生の成仏は、衆生と仏とを差別の立場から見た表現であるからである。
次に、慧均は、「蔵公」の説として、仏性を説く八つの理由を示す吉蔵説を紹介[26]したうえで、自説として十種の理由を挙げている。ただし、この八つの理由はまとまった形では、吉蔵の現存文献において確認できない。『大乗玄論』が吉蔵の撰述であるかどうかについては、現在、疑問が持たれているが[27]、『大乗玄論』「仏性義」も、この八つの理由について論究していない。
まず、吉蔵の説く八つの理由に通し番号を付して引用[28]し、簡潔なコメントを加える。
(1)　第一に、昔の三乗の性に対応させせようとするので、仏性を説く。昔の三乗の性とは、菩薩・辟支仏・声聞〔の三乗人〕にはみなこれらの三つの性があることを意味する。これは三蔵教の中の意である。今、このような誤った考えを破ろうとするので、ただ一つの仏性があるだけで、二乗はないと明らかにする。このような理由で、仏性を説くのである。

　一為対昔三乗性故、説仏性。昔三乗性者、謂菩薩辟支声聞皆有此三性。此三蔵教中意也。今為破如此等計故、明唯有一仏性、無二乗。以是因縁故、説仏性也。

三蔵教の説では、声聞・縁覚・菩薩にそれぞれの性があり、合計三つの性があるとするが、真実には仏の一つの性があるだけなので、仏性を説いて、三蔵教の誤った考えを打破するのである。この三性と一性の対比は、吉蔵の他の文献においても確認できる。たとえば、『法華玄論』巻第二には、「昔は三乗があるので、三性がある。今はただ一乗しかないので、ただ一性だけである。思うに、道理のしからしむるところである（昔有三乗、則有三性。今唯一乗、則唯一性。蓋是数之然也）」（大正三四、三七四上二三～二四）とある。
(2)　第二に、自らが守っている根源を保持することに対応させせようとするので、仏性を説くのである。二乗は四

智によって完成し、自ら究極であるということを明らかにする。自らの立場を守って留まり、もはや進んで仏果を求めない。今、これらの誤った考えを破ろうとするので、「あなたたちはみな仏性があり、例外なく成仏するであろう。どうして真実を明らかにしていない小乗の経の意を守るのか」という。それ故、仏性を説くのである。

二者為対保自守之源故、説仏性也。明二乗四知究竟、自言是極。守自而住、不復進求仏果。今為破此等計故云、汝等皆有仏性、悉当作仏。云何守於小乗不了義経意。所以説於仏性也。

二乗が「四知（智）究竟」といって、自分たちの悟りを究極であると思い込み、さらに仏果を追求しないことを打破するために仏性を説くというものである。「四智究竟」は、『勝鬘経』に、「こういうわけで、阿羅漢・辟支仏は、涅槃から遠い。阿羅漢・辟支仏は解脱を観察し、四智によって完成し、蘇息処（涅槃）を得ると言うのは、また如来の方便、有余、真実を明らかにしていない説である（是故阿羅漢辟支仏去涅槃界遠。言阿羅漢辟支仏観察解脱四智究竟得蘇息処者、亦是如来方便有余不了義説）」（大正一二、二一九下一七～二〇）と出る表現であるが、阿羅漢についての描写内容である「我生已尽」、「梵行已立」、「所作已辦」、「不受後有」の四つを指す。[29]

(3)　第三に、菩提心を生ずる衆生のために、「あなたたちはみな成仏するであろう。仏性があって、もし発心して修行することができれば、必ず成仏することができるであろう。もし仏性がなければ、どうして発心・修行して成仏することができようか。あたかも乳に酪の性質があれば、貯蔵して揺り動かして酪となるけれども、もし酪の性質がなければ、貯蔵して揺り動かしても、結局酪になることができないようなものである」という。今も同様である。衆生にみな仏性があって、発心・修行するならば、成仏することができる。この意味のために仏性を説くのである。

三者為発菩提心衆生故云、汝当皆作仏。有仏性、若能発心行、必得成仏。若無仏性、何能発心修行成仏。猶如乳有酪性、攢揺成酪。若無酪性、攢揺終不得成酪。今亦爾。衆生皆有仏性、発心修行、即得成仏。為是義故、説仏性也。

仏性があってこそ、発心・修行して成仏することができることを指摘したものである。吉蔵『法華玄論』巻第二にも、「仏性があるので、修行して成仏する。このために妙とする。もし仏性がなければ成仏しないので、妙ではないのである（以有仏性故、修行成仏。是故為妙。若無仏性、則不成仏、故非妙也）」（大正三四、三七四下一三～一四）とある。

(4)　第四に、下劣な衆生のために、仏性を説く。「あなたたちにはみな仏性があって、成仏することができるであろう。下劣の心を生じてはならず、尊く勝れた心、中心的に導く心を生ずるべきである」とある。これらの事柄のために、仏性を説くのである。

四者為下劣衆生説於仏性。汝等皆有仏性、当得作仏。莫生下劣之心、応生尊勝之心主導之心。為此等事故、説於仏性也。

下劣の衆生を励ますために、仏性を説くことを指摘したものである。

(5)　第五に、驕慢でおごり高ぶり、他人を低く見る人のために、仏性を説く。自分で己れは勝れているといい、他人は卑しく劣っているというので、仏性を説いて、「一切衆生にはみな仏性があって、例外なく成仏するであろう」と明かす。仏性に高下はない。どうして尊いとか卑しいとか〔の差別〕があるであろうか。

五者為憍慢自高卑他之人故、説於仏性。自言己勝、他鄙劣、故説仏性。明一切衆生皆有仏性、皆当作仏。仏性無有高下。云何得尊卑耶。

高慢で自尊心が高い人は他人を軽蔑しやすい。このような人に、他人も仏性を持っている尊い存在であることを教えるために、仏性を説くことを指摘したものである。

(6)　第六に、好んで罪を犯す衆生のために〔仏性を〕説く。あなたは一切衆生と源が同じである。どうして相手を殺すことができようか。つまり、殺害者に対して、仏性を説く。あなたがもし殺すならば、仏を殺すことに等しい(30)。一切衆生にみな仏性があって、成仏するであろうので、仏性を説くのである。

六者為好作罪衆生故説、汝是一切衆生同源。寧得相殺。即是殺害者、説於仏性。汝若殺者、便殺仏等。一切衆生皆仏性、当作仏故、説於仏性也。

殺害する対象である人は仏性を持っているので、殺人は仏を殺すに等しいことであることを説いて、犯罪者を戒めるというものである。

(7)　第七に、小乗の人や一闡提は善根を断ち切り、結局のところ成仏する道理はない。『大〔般涅槃〕経』の本がまだ〔中国に〕もたらされない時には、慧厳・慧観などの法師はみな「一闡提には仏性がない」といったようなものである。このような誤った考えを破るために、仏性を説くのである。

七者小乗人一闡提断於善根、畢竟無得仏理。如言大経本未至時、厳観等法師皆云、一闡提無仏性。為破如此等計故、説於仏性也。

小乗人の不成仏を主張する者や、大本『涅槃経』の入手以前に、一闡提の不成仏を主張した慧厳（三六三～四四三）、慧観（生没年不詳）などの誤った考えを打破するために、仏性を説くというものである。慧厳と慧観は謝霊運（三八五～四三三）とともに、『北本涅槃経』を修治し『南本涅槃経』を編纂した僧である。

(8)　第八に、無常に閉じ込められて執著して、三法印を修行し、きっと有為法は無常であり、一切法は無我であ

り、ただ涅槃が寂滅すると思い込む三修比丘のためである。この執著を破るために仏性を説き、諸法にどうして我があるとかないとかの意義があろうかと明らかにする。我を破るために、一切法は無我であると説くと、共通に誤って考えて、みな無我であるという。無我を破るために、仏性の我があると説く。とりもなおさず有我によって無我を破るのであり、かえって仏性の真我を認識する。それ故、『〔涅槃〕経』には、「空とは生死、不空とは大涅槃である[31]」とある。これらの誤った考えを破るために、中道仏性の意義を説くのである。

八者為三修比丘封執無常、修三法印、定謂有為法無常、一切法無我、唯涅槃寂滅。為破此執、故説仏性。明諸法何曾有我及無我義耶。為破我故、説一切法無我、其通計皆言無我。為破無我故、説有仏性我。即是有我破無我、乃識仏性真我。故経言、空者生死、不空者大涅槃。為破此等計故、説於中道仏性義也。

慧均は、「三修比丘」を、三法印を修する比丘と解釈している[32]。一切法が無我であるとする誤った考えに対して、仏性の真我を説くことを指摘している。

要するに、三性に執著する人、二乗、発心者、下劣の者、傲慢な者、犯罪・殺人者、小乗・闡提の不成仏に執著する者、三修比丘の八種の範疇に属す人々のために仏性を説いて、正しい仏道を歩ませることを示している。第三の発心者以外は、現状においては、すべて正しい仏教のあり方から逸脱した者である。発心者の場合は、さらに仏道修行を励まし、成仏へ後押しするのである。

次に、慧均は、上記の吉蔵の八種の説に異論はないという態度を取りながら、『涅槃経』と『大智度論』によって「十意」を説くと述べている。一括して紹介する。

今思うに、大意は前の八種の説を出ないけれども、今、『大〔般涅槃〕経』に、「〔首楞厳三昧・般若波羅蜜・金剛三昧・師子吼三昧・仏性の〕五名の中で、波若と仏性は、名称の相違である[33]」とあるのに依る。また

『大〔智度〕論』に波若の意を説くことに〔よれば〕、仏性を開くのに、十意があるのである。第一に、最終的に菩薩行に至るために説く。第二に、十方の諸仏・諸母のために説く。第三に大小の両乗が相違するために説く。第四に三乗の三性が相違するために説く。第五に二乗は永遠に四智を完成し、もはや進んで尊く勝れた道を求めないために説く。第六に、生身・法身の二身の供養を区別するために説く。第七に、二つの極端を破り、中道に留まらせようとするために説く。第八に、一闡提は成仏しないということを破ろうとするために説く。第九に、二乗に正法を信じさせようとするために説く。第十に、万行を完成するので、仏性を説くのである。

今謂大意亦不出前八種説、而今依大経云、五名中波若与仏性、眼目異名。幷大論説波若意。開仏性、有十意也。一者為究竟至菩薩行故説。二者為十方諸仏諸母故説。三者為大小両乗異故説。四者為破三乗三性別故説。五者為二乗永究竟四智。不復進求尊勝道故説。六者為分別生法二身供養故説。七者為破二辺令住中道故説。八者為破一闡提不成仏故説。九者為二乗令信正法故説。十者成就万行、故説仏性也。（五九九下六～一四：〔崔三四二〕）

ここの論理は『涅槃経』によって般若波羅蜜と仏性を同定し、そのうえで、『大智度論』に示される般若波羅蜜を説く意を参考にして、慧均が改めて仏性を説く意を十種提示するというものである。はじめに、吉蔵の八種の大意と慧均の十種の大意の類似したものを対応させると、吉蔵1―慧均4、吉蔵2―慧均5、吉蔵7―慧均8である。次に、『大智度論』巻第一には、「問う。仏はどのような理由で『摩訶般若波羅蜜経』を説くのか。諸仏の法は、何も理由がないとか、小さな理由で説かれることはない。たとえば、須弥山が何も理由がないとか、小さな理由で動かないようなものである。今、どのような大きな理由で、仏は『摩訶般若波羅蜜経』を説くのか（問曰。仏以何因縁故、説摩訶般若波羅蜜経。諸仏法不以無事及小因縁而自発言。譬如須弥山王不以無事及小因縁而動。今有何等大因縁故、

仏説摩訶般若波羅蜜経）」（大正二五、五七下二三～二七）という質問を設け、[34]『摩訶般若波羅蜜経』を説く理由を二十二種挙げている。慧均の十種の大意は、この『大智度論』を参考にしたのであるが、具体的な参照のあり方を見てみると、慧均の1は『大智度論』の第一説、慧均の6は『大智度論』の第十三説、慧均の7は『大智度論』の第十二説にそれぞれ対応しているだけである。[35]

五　第四問答・第五問答―顛倒の衆生の仏性について

第四の問答はやや長いが、次に紹介する。なお、この問答については、吉村誠氏の訓読訳がある。[36]

問う。この顛倒の衆生に仏性があるか。

答える。顛倒の衆生という以上、〔仏性は〕ない。このような解釈は、大いに『〔十〕地〔経〕論』・『摂〔大乗〕論』の二論と成実学派・毘曇学派の二学派と相違する。かの宗の八識・七識には、真如の性があるからである。『摂〔大乗〕論』等を翻訳した崑崙三蔵法師[37]（真諦）は明らかに「真如の性は八識の煩悩の中にあるけれども、煩悩にも汚染されず、智慧にも浄められない。自らの性が清浄であるからである。浄でもなく、不浄でもない。体に汚染がない以上、智慧によって浄化される必要がない。それ故、浄でないと名づける。浄でないのでもないとは、虚妄を断ち切って、体がはじめて顕現するので、浄でないのでもないという。自性清浄心にほかならない。かの論（『摂大乗論』）の三種仏性の中の自性住仏性[38]は、凡夫から金〔剛〕心まで保持される浄識は、まだ煩悩を離れず、煩悩の中に留まっているようなものである」といっている。もしそうであるならば、どうして惑識の中に真如の性があるのではないであろうか。論師真諦は、惑の下に収めることのできる同

類のものがあるとしている。[39] ただこの地域の摂論師は三論の義疏の意を盗み見て、自分たちの理論のなかに置いた。軽毛のように不安定な人はこれに信従するが、呉魯（中国）の師の意ではない。その意味するところは、章甫（冠）を、編み髪の人や入れ墨をする人〔などの野蛮な人〕の頭に置いて載せるようなものである。

問。即此顚倒衆生有仏性不。

答。既言顚倒衆生、故無也。如此義大異地摂両論与成毗二家。彼宗八識七識、即有真如性故。翻摂論等崑崙三蔵法師明言、真如性於八識煩悩中有、而不為煩悩所染、亦非智慧所浄。自性清浄故。非浄非不浄。体既無染、不須智慧所浄、故名非浄。非非浄者、断除虚妄、体方顕現、故曰非非浄。即自性清浄心也。彼論三種仏性中自性住、如従凡夫、乃至金心、所有浄識、未離煩悩、於煩悩中住。若爾、豈非或識中有真如性也。論師真諦即或[40]下有可類摂也。但此間摂論師偸誦三論義疏意、安置彼義中。軽毛之人信従之。非呉魯師意。所謂是章甫安編髪文身頭戴也。（五九九下一四～六〇〇上一：〔崔三四二一～三四二三〕）

慧均は顚倒の衆生には仏性がないという。この解釈の立場はとくに地論学派や摂論学派のように、八識・七識に真如の性があると解釈するものと相違すると述べ、その根拠として、真諦三蔵の解釈を引用している。慧均によれば、真諦の立場は、惑識の中に真如の性が存在することを主張したものである。「但此間摂論師」以下は、崔鉛植氏が『四論玄義』の百済撰述説を推定する重要な根拠の一つである。[41] また、崔論文の翻訳者である山口弘江氏の翻訳を参照することができる。[42]

次に第五の問答は、第四問答を受けて、顚倒の衆生に仏性のないことについて、『涅槃論』を引用して、さらに議論を展開している。

問う。この〔顚倒の〕衆生に仏性がないということについては、『涅槃論』に、「どうして衆生は仏なのか[43]」

とある。

答える。まさしくその意味である。もし道に約して明かすならば、この衆生は結局、実体として捉えられないので、「衆生は仏である」という。それ故、その『〔涅槃〕論』には、「衆生の内にも仏があるのではなく、外にも仏があるのではなく、あることがないのでもなく、ないことがないのでもない」とある。この意味は仮であり、また中でもある。もし顛倒の衆生というならば、どうして〔顛倒を〕停止することができようか。それ故、仏性がないといい、虚妄のようなものではない。惑の中に真如の性があるとは、この真如は、虚妄等によって汚染することはできないのである。

問。即此衆生無仏性者、涅槃論云、云何衆生是仏耶。

答。正是此意。若約道明之、即此衆生畢竟不可得、故言衆生是仏。故彼論云、非衆生内有仏、亦非外有仏、亦非非有、非非無也。此意即是仮亦中。若言顛倒衆生、那得已者耶。故言無仏性、非如虚妄。或中有真如性者。此真如、虚妄等不能染也。（六〇〇上一～七：〔崔三四三〕）

「道」の立場、つまり慧均の標榜する「無依無得」の立場からは、衆生は実体的把握のできない存在であり、その意味で、仏であるといわれる。それを補強するために、慧均は質問に引用された『涅槃論』の同一箇所の前後を引用している。『涅槃論』の「衆生非有非無、非非有非非無、是故衆生是仏」によれば、衆生が仏を具有することについて、有無などのあらゆる規定を超越すると見る立場が、衆生が仏であることである。顛倒とは、この立場にまったく背反した立場であるので、顛倒の衆生に仏性がないと言われるのであろう。『四論玄義』巻第六に、「無依無得畢竟空故、能損顛倒也」（五九八中一二：〔崔二六五〕）とあるように、顛倒は無依無得と対立するのである。顛倒の衆生とは、「大意」の冒頭に説かれていた「理外衆生」であり、すでに「理外衆生無有仏性」と規定されてい

た。また一方では、同じ箇所に、「而此顛倒衆生復有入理還源之義、故亦得言有仏性」（五九九上一二〜一三：〔崔三四〇〕）ともあったのである。したがって、顛倒の衆生に仏性がないという言明も、「道」＝「無依無得」の立場からの言明であるという、ある意味での制限がつくと思われる。「第一大意」の冒頭で、無依無得について詳しく説き、五問答の第四・第五問答で、無依無得と対立する顛倒の衆生について議論しているという点では、「第一大意」の構成は首尾一貫しているといえよう。

六　小　結

以上のように、「仏性義」の「第一大意」は、『四論玄義』の基本的立場である「無依無得」を説明した後に、五つの問答を展開している。第一問答では、『般若経』を引用して仏性説を論じる妥当性を示し、第二問答では、仏性を説く理由を示す。第三問答では、第二問答を直接受けて、仏性を説く理由についての吉蔵の八説（現存する吉蔵の文献には見あたらない）を提示した後に、自説として十種の理由を示す。その中には、吉蔵の説に通じるものと、『大智度論』を参照したものとが存在している。第四問答・第五問答は、無依無得と対立する顛倒の衆生には仏性がないことを指摘して、「大意」の段を終えている。

『四論玄義』「仏性義」の本格的研究はこれからの課題であるので、本稿では「第一大意」についてやや詳しく考察した。誤字や語法の問題点も多く、一々拙訳を示しはしたが、誤りも多く含まれていると思われるので、ご示教を請う。

「第二釈名」以下についても、継続して考察を加えていきたい。

注

（1）伊藤隆寿「四論玄義の仏性説」（『印度学仏教学研究』二一―一、一九七二年、三二七～三二九頁）、同「四論玄義仏性義の考察」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』三一、一九七三年、三二五～三三六頁）を参照。

（2）巻第八の冒頭には、文章の脱落があると推定されている。また、巻第七の末尾の一文は「第三尋推仏性名」（『新纂大日本続蔵経』四六、六一〇下一八：〔崔三四三〕）であり、段落名だけ出ていて、次の巻から本文が始まるようになっているのも奇妙である。

（3）「論釈名」は奇妙な表現である。該当箇所には、「第二釈名」（六〇〇上八：〔崔三四三〕）とあり、『四論玄義』巻第二に、「金剛心義、有四重。第一明大意、第二釈名、第三出体、第四科（料の誤写）簡」（五五六上一三：〔崔三二二〕）とあるように、「釈名」とあるのが妥当である。ただし、『四論玄義』巻第九にも、「二智義有四重。第一大意、第二論釈名、第三出体、第四辨料簡」（六二三中一四～一五：〔崔四三一〕）とある。また、巻第五には、「二諦義有十重。第一明大意、第二明釈名、第三論立名、第四明有無、第五辨観行、第六論相即、第七明体相、第八辨絶名、第九明摂法、第十明同異」（五七三中一一～一三：〔崔一七一〕）とあるように、「明釈名」が見られる。目的語をすべて二文字として統一し、その上に動詞を置いた形になっているが、本来は「釈」が動詞で「名」が目的語であるので、奇妙な表現である。

（4）『四論玄義』の本文は難解な部分も少なくないが、原則的には現代語訳を付す。しかし、ごく短い引用や、理解が容易なものは、翻訳を省略する場合もある。

（5）「豪」は「毫」の誤り。

（6）前注（5）に同じ。

（7）伊藤隆寿「四論玄義の仏性説」（前掲）は、「正観」と推定している。

（8）「山門」は、『金剛般若疏』にも『四論玄義』にも出る言葉であるが、僧詮、僧朗、法朗と続く摂山三論宗の系譜全体を指した言葉のように思われる。吉蔵『大品経義疏』巻第一、「然山門已来道義不作章段、唯興皇法師作二諦講、開十重者、此是対開善二諦十重故作。其外並無。後人若作章段者、則非興皇門徒也」（『新纂大日本続蔵経』二

四、一九六上一八～二二）を参照すると、法朗も山門に含まれると推定される。引用文では、講経の際に章段を開かない山門の伝統のなかで、法朗のみは二諦について講義するときに十段落を開いたが、法朗もその他の場合は章段を開かないことを述べている。

（9）『大品経義疏』巻第一にも、ほぼ同じ文が見られる。「問。山門解釈与他為同為異。答。求由来、衆解若得、可門（問の誤り）同異。求其不得。将誰同異耶。能如是、不同不異、不自不他、無依無得、一無所住、即是波若之玄宗。有所依住、皆非波若宗也」（同前、二〇八下七～一〇）を参照。

（10）「章」は、『四論玄義』の引用にある「彰」に通じる。

（11）拙稿「『大乗四論玄義記』の研究序説―自己の基本的立場の表明―」（『불교학리뷰』五、Geungang University, 二〇〇九年、六五～九〇頁。また、拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』（大蔵出版、二〇一二年）、第四部・二に再録。引用はその四九七～四九八頁）を参照。この論文は、「『大乗四論玄義記』の基礎的研究」（『印度学仏教学研究』五七―一、二〇〇八年、六一～六九頁（左））を、資料の付加、引用文に現代語訳を付すなどの作業によって拡大したものである。なお、拙稿中で『四論玄義』からの引用文に示した出典は、『新纂大日本続蔵経』の頁・段・行である。

（12）「大経云、仏性者、非有非無、非因非果、非内非外、非常非断等」（五九八下二一～二二：（崔三三九））とある。原文は、『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「仏性者、亦色非色非色非非色、亦相非相非相非非相、亦一非一非一非非一、非常非断非非常非非断、亦有亦無非有非無、亦尽非尽非尽非非尽、亦因亦果非因非果、亦義非義非義非非義、亦字非字非字非非字」（大正一二、七七〇中二〇～二五）を参照。

（13）「大経梵行品云、有所得者、生死二十五有。無所得者、名大涅槃也」（五九九上一～二：（崔三三九））とある。原文は、『南本涅槃経』巻第十五、梵行品、「有所得者、名二十五有。菩薩永断二十五有、得大涅槃。是故菩薩名無所得」（大正一二、七〇六下一四～一六）を参照。

（14）「故一家義宗、顚倒不顚倒、無豪末差別」（五九九上六～七：（崔三三九））を参照。「豪」は、「毫」の誤り。

（15）「輿」は、「与（與）」の誤り。

(16)「豪」は、「毫」の誤り。
(17)それぞれの原文は、次の通りである。『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「或有服甘露　傷命而早夭　或復服甘露　寿命得長存　或有服毒生　有縁服毒死」（大正一二、六五〇上三～五）、『仁王般若経』巻第一、二諦品、「菩薩未成仏時、以菩提為煩悩。菩薩成仏時、以煩悩為菩提」（大正八、八二九中五～六）、『中論』巻第四、観涅槃品、「涅槃之実際　及与世間際　如是二際者　無毫釐差別」（大正三〇、三六上一〇～一一）を参照。
(18)原文は、『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「凡有心者、定当得成阿耨多羅三藐三菩提」（大正一二、七六九上二〇～二一）を参照。
(19)原文は、『仁王般若経』巻第二、受持品、「大王。是般若波羅蜜、是諸仏菩薩一切衆生心識之神本也」（大正八、八三二下二三～二四）を参照。
(20)『四論玄義』巻第八に、「故知有生滅無常有依有得、悉為理外。無生滅無依無得、為理内也」（六一一下二二～二三：〔崔三九二〕）とあるのを参照。
(21)吉蔵『金剛般若疏』巻第一、「次明五時般若者、出仁王経。初云釈迦入大寂定衆相謂言、大覚世尊前已為我等大衆二十九年、説摩訶般若波羅蜜、金剛般若、天王問波若、光讃波若。今復放光斯作何事。既列四種於前、第五最後説仁王護国般若。又大悲比丘尼本願経末記。或在仁王末記云、五時波若者、是仏三十年中通化三乗人也。第一仏在王舎城説大品般若。小品従中出。第二仏在舎衛祇洹精舎説金剛波若。本有八巻。淮南零落、唯有格量功徳一品。別為一巻。存其本名、亦云金剛。第三仏在祇洹説天王問波若。大本不来漢地。此土唯有須真天子問波若七巻。法才王子問波若三巻、四天王問波若一巻、並出其中。第四仏在王舎城説光讃般若。成具道行広浄。此三部従光讃中出。第五仏在王舎城説護国波若」（大正三三、八六中一七～下三）を参照。また、吉蔵『大品経義疏』巻第一にも、「第四五時波若者、出仁王経。初云、釈迦牟尼入大寂定衆相謂、仏已為我等二十九年、説摩訶波若、金剛波若、天王問波若、光讃波若。今復放光斯作何事。既列四種於前、第五説最後仁王波若、故有五味般若也」（『新纂大日本続蔵経』二四、二〇八上一三～一七）と、類似の文が見られる。
(22)四時教判は、『法華玄義』巻第十、「就漸更判四時教。即荘厳旻師所用。三時不異前。更於無相後常住之前、指法

華会三帰一、万善悉向菩提、名同帰教也」（大正三三、八〇一中一～三）によれば、有相教・無相教・常住教の三時教（この引用文の直前に説明がある）の無相教と常住教の間に同帰教を挿入したものである。

(23) 原文は、『大智度論』巻第一、「問曰。仏以何因縁故、説摩訶般若波羅蜜経。諸仏法不以無事及小因縁而自発言」（大正二五、五七下二三～二四）を参照。

(24) 原文は、『法華経』方便品、「諸仏世尊唯以一大事因縁故、出現於世。舎利弗。云何名諸仏世尊唯以一大事因縁故、出現於世。諸仏世尊欲令衆生開仏知見、使得清浄故、出現於世。欲示衆生仏之知見故、出現於世。欲令衆生悟仏知見故、出現於世。欲令衆生入仏知見道故、出現於世。舎利弗。是為諸仏以一大事因縁故、出現於世」（大正九、七上二一～二八）を参照。

(25) たとえば、吉蔵『法華玄論』巻第一、「仏知見者、謂仏性之異名。衆生本有知見、為煩悩覆故、不清浄。法華教起、為開衆生有仏知見。此即是仏性義。若無仏性者、教何所開耶」（大正三四、三六七上二六～二九）、同、巻第五、「問。云何名仏知見。答。此是波若仏性之異名、正法涅槃之別目」（同前、四〇三下二二～二四）などを参照。

(26) 「蔵公開為八種、故説於仏性」（四四中一五：（崔三四〇））を参照。

(27) この点については、拙稿「『大乗四論玄義記』の研究序説―自己の基本的立場の表明―」（前掲拙著、五〇八頁）の注（7）に、次のように記した（出典の表記などは拙著再録時のままとする）。

さて、『大乗玄論』の吉蔵撰述説には疑念があるが、その理由の一つに『法華経』を七巻とするか、八巻とするかの問題がある。吉蔵は一貫して、『法華経』を七巻としている。たとえば、『法華玄論』巻第四に「三車諍論紛綸由来久矣。了之即一部可通。迷之即七軸皆壅」（大正三四・三八九上一―二）とあり、『法華義疏』巻第三に「故文雖七軸、宗帰一乗」（同前・四八二中二〇）とあり、『法華遊意』に「此経文雖有七軸、義有二章」（同前・六三三中二一―二二）、「此経文雖七軸、宗帰一乗」（同前・六三九下四―五）、「此経文雖七軸、宗帰大慧」（同前・六四三上二〇）などとあり、『法華統略』巻一に「文雖七巻二十八章、統其大帰、但明一道清浄」（続蔵一―四三―一・七左八―九）とあるごとくである。ほぼ同時代の智顗の『法華玄義』巻第七上も「今仏霊山八年説法。胡本中事復応何窮。真丹辺鄙止聞大意。人見七巻謂為小経。胡文浩博何所不辨」（大正三

三・七六五下二〇—二二）とあるように七巻としている。ところが、『大乗玄論』巻第三「一乗義」には「一乗者、乃是仏性之大宗、衆経之密蔵、反三之妙術、帰一之良薬。迷之即八軸冥若夜遊。悟之即八軸如対白日也」（大正四五・四二中一三—一五）、同「三車四車諍論紛綸由来久矣。了之則一部可通。迷之則八軸皆壅」（同前・四四上二五—二七）とあるように、八巻としている。とくに後者の例は、上に引用した『法華玄論』の文とほぼ同じ文でありながら、わざわざ「七軸」を「八軸」に変えているのは、八巻の『法華経』が流行した吉蔵より後の時代の影響を感じる。

(28) 引用は、五九九中二〜下六：〔崔三四〇〜三四二〕を参照。本文には、一々出典を記さない。

(29) 吉蔵『法華義疏』巻第一、「六就四智門釈者、初両句釈我生已尽、逮得已利釈梵行已立智、尽諸有結釈不受後有、心得自在釈所作已辨智」（大正三四、四五九上一〜四）を参照。

(30) 「便殺仏等」は、「便与殺仏等」と「与」を補って翻訳した。

(31) 『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「空者一切生死、不空者謂大涅槃。乃至無我者即是生死、我者謂大涅槃」（大正一二、七六七下二一〜二三）を参照。また、『大乗玄論』巻第一、「問。若爾者、涅槃経明、空者二十五有、不空者大涅槃。以空為世諦、以妙有不空為第一義諦耶。答。此対三修比丘昔日灰身滅智、為無余涅槃。今日妙有不空。非是判於二諦」（大正四五、二四中一八〜二二）を参照。

(32) 三修については、『南本涅槃経』巻第二、哀歎品、「汝等若言我亦修習無常・苦・無我等想。是三種修、無有実義。我今当説勝三修法。苦者計楽、楽者計苦、是顛倒法。無常計常、常計無常、是顛倒法。無我計我、我計無我、是顛倒法。不浄計浄、浄計不浄、是顛倒法。有如是等四顛倒法。是人不知正修諸法」（大正一二、六一七上二五〜中二）を参照。また、『大乗玄論』巻第三、「何等是三修比丘耶。答。三修者、一常無常。二苦楽。三我無我。常者凝然也。無常者遷流。楽者怡愈。苦者逼悩。我者性実。無我者不自在通称。修者習義也。然此三種相対合辨、名為三修」（大正四五、四七下二四〜二八）を参照。

(33) 『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「首楞厳三昧者、有五種名。一者首楞厳三昧、二者般若波羅蜜、三者金剛三昧、四者師子吼三昧、五者仏性。随其所作、処処得名」（大正一二、七六九中六〜九）を参照。

(34) 第二問答においても、『大智度論』の同文が引用された。前注（23）を参照。

(35) 『大智度論』巻第一、「仏於三蔵中、広引種種諸喩、為声聞説法、不説菩薩道。唯中阿含本末経中、仏記弥勒菩薩。汝当来世、当得作仏、号字弥勒。亦不説種種菩薩行。仏今欲為弥勒等広説諸菩薩行、是故説摩訶般若波羅蜜経」（大正二五、五七下二七～五八上三）、同、「復次分別生身法身、供養果報故、説摩訶般若波羅蜜経。如舎利塔品中説」（同前、五九中四～六）、同、「復次有人応可度者、或堕二辺。或以無智故、但求身楽。或有為道故、修著苦行。如是人等、於第一義中、失涅槃正道。仏欲抜此二辺、令入中道、故説摩訶般若波羅蜜経」（同前、五九上二九～中四）をそれぞれ参照。

(36) 吉村誠「『四論玄義』に見られる真諦の心識説」（二〇〇七年度駒澤大学仏教学会第二回定例研究会〔二〇〇八年一月二六日〕の発表資料）を参照。

(37) 崑崙三蔵法師については、吉村誠氏は「崑崙三蔵とは文脈から見て真諦三蔵のことであろう」と推定しており（前注（36）の発表資料を参照）、妥当な見解であると思う。崑崙は、南海諸国を指すので、南海を経由して中国に来た真諦と結びつく可能性はあるが、それ以上のことは今は不明である。なお、慧均『弥勒経遊意』巻第一にも、「第九十一劫。劫初有四仏。一名迦羅鳩飡陀仏。亦名拘楼孫仏。大論不見翻。崑崙三蔵、冠頂亦云帽仏。仏生時如珠有出也」（大正三八、二六五上一〇～一三）と、「崑崙三蔵」の名が出る。ただし、現存する真諦の文献には「帽仏」という訳語はないようである。

(38) 〔崔〕によれば、続蔵本の「自性住、如従凡夫」に対して、龍谷大学蔵本は「自性住、始従凡夫」に作る。吉村氏は、「如」または「始」を「性」に改め、「自性住性、従凡夫」に修正する。いずれにしろ、吉村氏も発表資料で引用するように、自性住仏性は、『摂大乗論釈』巻七、釈応知入勝相品、「信有三処。一信実有、二信可得、三信有無窮功徳。信実有者、信実有自性住仏性。信可得者、信引出仏性。信有無窮功徳者、信至果仏性」（大正三一、二〇〇下二一～二四）に基づく。また、『四論玄義』巻第七、「第九地論師云、第八無没識為正因体。第十摂論師云、第九無垢識為正因体。故彼両師云、従凡至仏、同以自性清浄心為正因仏性体。故彼云、自性住仏性、引出仏性、得果仏性也」（六〇一下二三～六〇二上三：〔崔三四九〕）を参照。

(39)「或下有可類摂」は難解である。吉村氏は「『摂』、誤字の可能性もある。龍本は『勝』か。その場合、『勝に類すべき有り』と読むか」と注している。もし文字に誤りがなければ、「類摂」は『大方広仏華厳経随疏演義鈔』巻第八十八に見られる「余縦不尽、可以類収」（大正三六、六八六下一二）の「類収」と同義で、同類のものを収めるの意かもしれない。ただし、真諦は、惑と、それと異類の真如性との密接な関係を説いているので、やはり文意は明らかではない。

(40)「或」は、「惑」の音通、または略体字であり、古写本では「惑」の代わりによく用いる。

(41)崔鈆植「『大乗四論玄義記』と韓国古代仏教思想の再検討」（山口弘江訳。『東アジア仏教研究』八、二〇一〇年、七一～一〇五頁）を参照。

(42)「ただし、ここ〔此間〕の摂論師が三論義疏を密かに誦え、彼らの主張の中に加えているので、軽率な人々はこれを信じて従っているに過ぎず、呉魯師の意ではない。所謂（中国北地人の冠である）章甫を、頭を結わず体に刺青を入れる（南方の野蛮人の）頭に被せるようなものだ」（前注（41）の論文、七八～七九頁）を参照。ここの表現については、『荘子』逍遙遊、「宋人資章甫而適諸越、越人断髪文身、無所用之」を参照。

(43)原文は、『涅槃論』巻第一、「願仏開微密、広為衆生説。云何微密。身外有仏亦非密、身内有仏亦非密、非有非無亦非密、衆生是仏故微密。云何衆生是仏。衆生非有非無、非非有非非無、是故衆生是仏」（大正二六、二七七下二九～二七八上三）を参照。ただし、『四論玄義』巻第八には、「仏」を「仏性」に変えて引用している。「涅槃論云、衆生内有仏性非蜜（「密」の誤り。以下同じ）、外有仏性亦非蜜、亦有亦無非蜜、非有非非無亦非蜜。衆生是仏是蜜也」（六〇四上一～三：〔崔三九四～三九五〕）を参照。

(44)前注（43）を参照。

(45)『四論玄義』巻第十に「中論云、亦仮亦中也」（六四九中二：〔崔五三三〕）とあるように、『四論玄義』には、「亦仮亦中」という表現がしばしば出る。言うまでもなく、『中論』巻第四、観四諦品、「衆因縁生法　我説即是無　亦為是仮名　亦是中道義」（大正三〇、三三中一一～一二）の引用である。本文の「是仮亦中」も、この『中論』を踏まえた表現であろう。

(46) 東アジア仏教研究会・第十回年次大会(二〇一一年一二月二日、駒澤大学)において、本稿を発表した際、前川健一氏からの漢文の句読に関する提案があり、発表時の拙訳の「虚妄の惑の中に真如の性があるようなものではないのである」を本文のように改めた。

第二章　『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第二釈名」について

―『大乗玄論』との比較を含めて―

一　問題の所在

本稿は、前稿「『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第二釈名」の分析」に加筆修正したものである。[1] とくに紙数の関係で割愛せざるをえなかった引用漢文に対する現代語訳を付し、三種釈義について考察し、『大乗玄論』の対照箇所との比較を試みる。

慧均『大乗四論玄義記』（以下、『四論玄義』と略記する）の「仏性義」は約四万文字であり、吉蔵伝撰『大乗玄論』巻第三の「仏性義」は約一万三千文字であるので、『四論玄義』は『大乗玄論』の約三倍の分量である。それだけに研究の価値は高いと思うが、「仏性義」の本格的な研究は今後の課題であるといわざるをえない。[2]「仏性義」を構成する四章のうち、第一章「大意」についてはすでに別稿[3]において考察したことがあるので、本稿では、第二章「釈名」を範囲とし、その思想を紹介、考察する。周知のように、『大乗玄論』の仏性義の十門の中にも、「五釈名門」があり、『四論玄義』の「第二釈名」と対応する内容を説いているので、両者の比較を試みる。

二　三説の紹介

『四論玄義』「仏性義」の「第二釈名」では、「仏性」の解釈について、三種の異説を紹介、批判した後に、自説を述べている。「仏性」の仏と性の特徴を、因果の視点から規定したものである。結論を先取りすると、第一説は因、第二説は果、第三説は因と果の視点からそれぞれ規定したものである。一般的な理解では、「仏性」という一概念は、仏と性を意味するのではなく、仏の性という意味である。「仏」が悟りの実現という果の領域において成立するものであることには異論がないであろうが、「性」をどのように理解するかによって、三説の相違が生じたと思われる。

まず、第一説の提唱者については無記名であるが、次のようにある。

第一に、「仏と性はいずれも因の範囲にある名称である。一切衆生に霊妙な悟りの本性があり、成仏しても変化することがなく、木石等に〔悟りの〕本性がないのと区別される。そこで、『大〔般涅槃〕経』には、『一切衆生にはみな仏性がある』とある」という。[4]

一言、仏与性並在因中之目。一切衆生有霊知覚性、得仏無改、簡異木石等無性。故大経云、一切衆生皆有仏性也。（『新纂大日本続蔵経』四六、六〇〇上九～一一：〔崔三四三〕）[5]

ここに出る「霊知覚性」は、言葉のリズムとしては霊知・覚性がよいと思うが、意味を重視して「霊なる知覚の性」と解釈した。「仏」は一般的には果に相当するように思われるし、後の二説もそのように主張するのであるが、第一説の立場に立つと、因位の衆生に備わるものである以上、「霊知覚」＝仏は因の範囲にあると解釈したのであ

ろう。つまり、「仏」は仏陀という果を指すのではなく、衆生に内在する、まだ示現していない覚を意味するようである。この解釈は、「一切衆生皆有仏性」という経説に基づき、さらに衆生＝因と規定したうえで、その衆生に備わるとされる仏性は因であるはずであると主張したものである。(6)

第二説は、龍光寺僧綽（生没年不詳）の説として取りあげられている。

第二に龍光法師は、「仏と性は、未来の果の領域にある」という。そうである理由は、仏は悟ることに名づけたものであり、因にはその〔悟ることという〕意味がないからである。性は、もともと変化しない。仏は高くそびえているので、性と呼ばれる。因の範囲は無常であるので、性の意味は確定的ではない。ところで今、因の範囲でも仏性と呼ぶのは、みな果に従って名づけられたものである。〔僧綽〕論師は彼の師（智蔵）の意を採用して、「〔仏と性の〕果の二種は、必ず心の因によって得られるものであることを示そうとする。また小乗や外部の物、虚妄等を排除するのである」という。これの意味については後に検討する。

二龍光法師云、仏之与性、在当果地。所以然者、仏名覚了、因無其義故。性本不改。仏即嶷然、故受性称。因中無常、故性義不定。而今因中並称仏性者、皆従果為名。論師取彼師意云、欲示果之二種、必是心因所得。亦斥小乗与外物虚妄等也。此意後簡之。（六〇〇上一一～一六：〔崔三四三〕）

龍光寺僧綽は開善寺智蔵（四五八～五二二）の弟子であり、『四論玄義』には、しばしば「龍光伝開善義」と出る。(7) もちろん、二諦の体について智蔵が同体とするのに対して異体とするなど、師と異なる説を唱える場合もある。(8) 僧綽の解釈は、仏は覚了＝悟りという意味であり、因にはその悟りがないので、仏は果を意味する。また性は不改という意味であり、因の範囲では無常であり不改とはいえないので、果に当てはまるというものである。因位である衆生に、果である仏性が備わるという経説は、果の立場を因に適用したものにすぎないと説明される。僧綽が智蔵

の意を採用して、「〔仏と性の〕果の二種は、必ず心の因によって得られるものである」といっているのは、智蔵が心を正因仏性の体とすることに基づくものであろう。(9)

第三説は開善寺智蔵の説である。

第三に開善寺智蔵法師は、「果の領域は仏であって性ではなく、因の範囲は性であって仏ではない」という。そうである理由は、仏は悟ることに名づけたものであり、常住を根本趣旨とする。因にその〔常住という〕意味がないので、果はただ仏にだけあてはまる。性とは変化しないことを根本趣旨とする。因の範囲の成仏するという道理は変化することがないので、性という意味である。〔仏という〕果は〔改めて〕果を感得したものではなく〔もともと果であり〕、それに不都合はない。因は果に到達したものではないので、因はただ性にだけ当てはまる。ところで今、果も性と名づけるのは、因に従って名づけられるのである。〔性である〕因も仏と呼ばれるのは、果に従って呼ばれるのである。〔因と果の〕どちらも互いに従う理由は、因果の理が必然として相関関係のあることを示そうとするからである。つまり、昔の教えや木石、虚空等を排除するのである。

三開善知蔵法師云、果地是仏非性、因中是性非仏也。所以然者、仏名覚了、常住為宗。因無其義、故果但是仏也。性者、不改為宗。因中得仏之理、此無改易、故是性義也。果不感果、無有其非。因則非至果故、因但是性。而今果亦名性、是従因為名。因亦称仏、是従果受称。所以両相従者、欲示因果之理必然、相関（↑開〔崔〕）有在。即斥昔日教与木石虚空等也。(10)（六〇〇上一六～一二二：〔崔三四三～三四四〕）

智蔵は、仏性の仏を果地、性を因中と規定している。その理由としては、仏は覚了に名づけたものであり、常住を根本趣旨としており、因にはそのような意義はなく、果が仏に相当すると説く。一方、性は不改を根本趣旨としており、因の範囲に属する得仏の理は不変なので、性といわれる。これは、仏と性をそれぞれ果と因とに対応させ

て両者を区別したものであるが、しかし因と果の両者の相関関係は存在するので、果が性と呼ばれたり、因が仏と呼ばれたりすることもあることを指摘したものである。なお、引用文末尾の「斥昔日教与木石虚空等也」を参照すると、第二説の末尾の「斥小乗与外物虚妄等也」の「虚妄」は、「虚空」の誤りかもしれない。『四論玄義』は以上の三説を紹介した後に、第四説として慧均の立場を明らかにしている。

ここで、慧均の無所得の立場からの解釈を紹介する前に、『大乗玄論』の三説を紹介し、『四論玄義』との比較を試みる。『大乗玄論』巻第三、「仏性義」の「五釈名門」は、「通名を釈す」と「別名を釈す」の二段からなるが、前者が『四論玄義』のこの段と同じ問題を扱っている。『大乗玄論』においても、通名の解釈として、三説を紹介しており（いずれも提唱者については無記名である）、その後に自分の立場を説明している。はじめに三説をまとめて紹介する。

第一に解釈して、「仏と性との二字はみな果に対する名称である。仏は覚者に名づける。したがって、因ではないとするのが妥当である。性は変化することがないという意味である。果の体は常住である以上、変化しないのである。因の範囲では道理を明瞭に認識しないので、覚者ではない。それは変化する以上、性と名づけることはできない。ただ衆生にはきっとこの仏性を当然獲得すべき道理があるので、〔経に〕『悉有仏性』というのである」という。

第二師は、「仏性とは、因の範囲である。第一家を非難して、『経に「一切衆生悉有仏性」とある以上、どうして因の範囲にはこの〔仏性という〕名称がないというのか』という。因の範囲である衆生に悟るという意味があるので、仏である。かならず〔成仏する〕という道理があって変化しないので、性と名づけるのである」と解釈する。

第三家は、〔仏性の仏と性の〕字を分けて解釈する。「仏は果の名であり、性は因の名である。また第一家を取りあげて非難する、『衆生は暗愚で迷っているだけで、まだ智慧はない。〔衆生に〕もし悟りというものがあるならば、仏の悟りを許すことができる。しかし、衆生にはみな悟りはない。どうして衆生は仏であるといえようか。生死の小智を磨いて、最終的に果の領域の偉大な悟りを完成すれば、その果をはじめて仏と名づける。それ故、仏は果の名である。ただ衆生はかならず〔成仏することが〕できる。この道理は変化しないので、性と名づける。性はただ道理であるので、性は因の範囲である』」と。

第一解云、仏性両字皆是果名。仏名覚者。此故宜非因。性以不改為義。果体既常、所以不改也。因中暗識、故非覚者。既其遷改、不得名性。但衆生必有当得此仏性之理。故言悉有仏性也。

第二師釈、仏性者、此是因中。難第一家云、経既言一切衆生悉有仏性。云何言因中無有此名。因中衆生有覚義故是仏。有必当之理不改名性也。

第三家分字解釈、仏是果名、性是因名。還挙第一家為難。衆生愚暗癡惑耳。然未有智慧。若有覚法、可許仏覚。而即衆生都無有覚。云何言衆生是仏。乃研生死小智、終成果地大覚、其果始名為仏。故仏是果名。但衆生必当得。此之理不改、故名為性。性只是理。所以性是因中也。（大正四五、三八中九〜二三）

とある。容易にわかるように、『四論玄義』の第二説に相当するのは、『大乗玄論』の第二説である。やや説明の仕方に相違は見られるものの、衆生が未来において悟るという、その悟りを「仏」と規定し、衆生が悟るということの必然性を「性」としている点が共通である。

『四論玄義』の第二説に相当するのは、『大乗玄論』の第一説である。両者において、前者が仏を覚了とし、後者が仏を覚者としている点、表現に相違はあるが、いずれも果としていることは一致している。性については、性＝

不改が因の範囲では徹底されず、前者では「因中無常、故性義不定」といわれ、後者では「果体既常、所以不改也」といわれる。つまり、果に対して因は常住ではない＝無常なので、不改の意義が徹底されないといっていると解釈されるので、両者の主張はほぼ同じであるといえよう。

『四論玄義』の第三説に相当するのは、『大乗玄論』の第三説である。両者において、仏が果とされることは共通している。性を因と規定することについては、前者では衆生が成仏することができる、という変化することのない道理は因の範囲にあるという説明であり、後者も表現は異なるものの、意味するところは同じことをいっているように思われる。

三　『四論玄義』の立場―大乗無所得の義

上記のように三説を紹介したうえで、『四論玄義』は第四家として、自身の立場を「大乗無所得の義」として説明する。この部分はかなり長文なので、内容を三段落に分けて紹介する。第一に、「大乗無所得の義」の立場からの解釈を示す。第二に、三種の解釈方法に基づく「仏」と「性」それぞれの解釈を提示する。第三に、五種仏性説を示す。

㈠　大乗無所得の義

第一に「大乗無所得の義」の立場からの解釈を示す。

第四家、今の大乗の無所得の意義はそうではない。どうして立場を区別し、さまざまな解釈によって、最終

的に断見と常見の二心の有所得を離れないということがあろうか。『〔大般涅槃〕経』は自ら、「仏性は非有非無、非内非外、非因非果等である」と説いている。[11] 仏性を究極的立場から論じると、存在するのでもなく、存在しないのでもなく、何も当てはめる概念はなく、一道清浄であって、存在もなく不存在もない。存在もなく不存在もないけれども、仮設の概念によって存在・不存在を説く。〔仏性の〕存在がなければ、因果の自体存在には存しないし、不存在がなければ、くまなく因果の自体存在に存する。

第四家、今大乗無所得義、則不然（←勝〔崔〕）。何得分派、縁種種釈、終不離断常二心有所得也。経自説、仏性非有非無、非内非外、非因非果（←果非〔崔〕）等。至論仏性、非在非不在、無所的当、一道清浄、無在無不在。雖無在無不在、而仮名説在不在。無在、則不在因果己性、無不在、遍在因果己性。（六〇〇上二二〜中三：〔崔三四四〕）

ここでは、自らの立場を「大乗無所得義」と規定し、「有所得」と対立させている。この立場からは、経典を引用して示すように、仏性はあらゆる相対概念の把捉を拒否する。因でもなく果でもないと明示されている。さらに、仏性を「至論」[12] すると、仏性の存在、非存在のいずれをも超越した立場が示される。と同時に、「仮名」の立場からは、存在、非存在のいずれもが説かれうる。この仮名の立場において仏性の存在が否定されれば、仏性を因果的立場から説明することは不可能であるし、仏性の存在が肯定されれば、仏性を因果的立場から説明することは可能となる。

『四論玄義』は次に、この議論を、『維摩経』における天女と舎利弗の問答を引用して説明する。

天女が舎利弗に「女身の色相は、今どこに存在するのか」と質問する通りである。舎利弗が、「身体の色相には存在もなく、不存在もない」という。天女が、「すばらしい。存在もなく、不存在もないのは、仏の説く

ところである」という。[13]もし詳しくいえば、存在・不存在もなく、存在もなく不存在もなく、中仮を備えているのである。それ故、今、仏性について、因でないものを因と説き、果でないものを果と説くので、因にある場合を仏性と名づけ、果にある場合を涅槃と名づける。それ故、仏性・法性・法界・真如等はみな同一の物であって、名称がさまざまに異なるだけである。また仏性・如来性・三宝性とも名づける。それ故、「仏法僧三宝の性は、無上第一の尊いものである」という。[14]

如天女問舎利弗。女（↑汝）[15]身色相。今何所在。舎利弗曰。身色相無在無不在。天女曰。善哉。無在無不在。仏所説也。若具足言之、無在不在、無在無不在、具足中仮也。故今仏性非因説為因、非果説為果、故在因名為仏性、在果名為涅槃。故仏性法性法界真如等、並是一物、種種名不同。亦名仏性如来性三宝性。故言仏法僧三宝性、無上第一尊。（六〇〇中三〜一〇：〈崔三四四〉）

『維摩経』は天女の女身の色相について存在、不存在をどちらも否定する立場が仏の教えであることを示している。この論理を仏性についても適用する。『維摩経』にない「無在不在」が付け加わっているが、通常は「無在無不在」と同じ意味と解釈されるが、ここでは、わざわざ「無在無不在」の前に独立して置いているのに注意して、「在・不在」の無いことを意味していると解釈した。そして、因でないものを因と説き、果でないものを果と説くという立場から、仏性は因の範囲にある場合をいい、涅槃は果の範囲にある場合をいうとする。このように理解すれば、引用文に示されるように、仏性と法性、法界、真如などのさまざまな概念（当然、涅槃を加えてよい）は同一視されるのである。

この段の最後には、結論的に、仏性と因果との関係について、次のように明らかにしている。

仏性を究極的立場から論じると、みな非であって、当てはめる概念はない。因果でないけれども、因果の本

となることができる。ただ因果のためになるだけでなく、また一切諸法のために本となるのである。これはとりもなおさず仏性そのものを因と名づけるべきでないのは、仏性は因性ではないからである。涅槃そのものを果と名づけるべきでないのは、とりもなおさず涅槃は果性ではないからである。それ故、因でないけれども、因の本となる。それ故、仏性は因でないけれども、また二因となる。仏性は果でないけれども、果の本となることができる。それ故、果でないけれども、二果となる。これはとりもなおさず二果・二因であり、因の果、果の因である。非因非果を本とする。本であるので、正因とするのである。用であるので、傍とする。傍は正によることによって名づけられ、正は傍によることによって名づけられる。しかしながら、傍に相対して正とすれば、これはまだ好い正ではない。傍もなく正もなければ、はじめて正と名づける。この正はもはや言葉で表現することができない。正といえば、傍に所属し、体といえば、用に所属する。それ故、仏性は一道清浄無二である。無二であって二である。それ故、因の果と果の因というものは、相対して名づけられるのである。

　至論仏性、皆非、而無所当。雖非因果、而能為因果之本。不唯為因果作本、亦為一切諸（↑清〔崔〕）法作本也。此即不当当仏性[16]（↑果）而名為因者、則非仏性為因性也。不当当涅槃而名為果者、即非涅槃為果性也。故雖非因而為因本、故仏性非因亦為二因。（仏性非果能為果本。故非果為二因を削る）[17]仏性非果能為果本、故非果為二果。此即二果二因、是因果果因。以非因非果為本。本故為正因也。用故為傍。傍以因正為名、正以因傍得称。然待傍為正、此未是好正。能無傍無正、乃名為正。此正不可復言。言正則属傍、言体即属用。故仏性一道清浄無二。無二而為二、故有因果果因相待得名。（六〇〇中一〇～二一：〔崔三四四～三四五〕）

ここでは、究極的立場においては、仏性は因果を超えていることを明かす。その意味では、仏性は非因非果と規

定される。一方、因と果のために本となることができるという立場から、二因（因と因因）と二果（果と果果）を開くことができること、これらの因と果は縁起的関係に基づいて、因の果（因に裏づけられた、因と相対的な果という意味）、果の因であることを明らかにしている。さらに、非因非果が本、体であり、正因と規定される。引用文には説明がないが、因・果は用、傍とされるはずである。そして、これらの体と用、正と傍も相対的な関係であり、この相対性にとどまる立場では、まだ本当の「正」は成立せず、相対性を超えたところに、本当の「正」が成立すると主張している。結論として、仏性は一道清浄無二であり、しかも無二であって二である。二を認める立場では、因の果と果の因が成立し、それらは、相対的に名づけられたものであることを明らかにしている。

㈡　三種釈義

前項の末尾に、因の果、果の因という、因と果の相対的関係に基づく概念が示された。この概念成立の相対性について、三種の解釈方法を示す。これは、吉蔵のいわゆる四種釈義と共通するものであり、筆者はすでに部分的に考察したことがある[18]。はじめに、「仏」についての三種釈義を示している。第一の「表理釈名」については、

第一に理を表わして名を解釈する。とりもなおさず竪の方向から論じる。因は不因という意味であり、果は不果という意味である。仏は不仏という意味であり、性は不性という意味である。名そのままが意味であり、意味そのままが名である。これは竪の方向から表わして名を解釈する。故に『居士経』（『維摩経』）には、「五受陰は、空であって何ものも生起させないことをはっきりと理解することは、苦の意味である。不生不滅は、無常の意味である[19]」とある。もともと生滅を無常とするけれども、無生滅を無常の意味とするのは、とりもなおさず理を表わして名を解釈することである。

一者表理（↑裡〔崔〕）釈名。即是竪而論之。因以不因為義、果以不果為義。仏以不仏為義。性以不性為義。即名為義、即義為名。此是竪表釈名。故居士経云。五受陰洞達空無所起、是苦義。不生不滅、無常義。本以生滅為無常、而無生滅為無常義、即是表裡釈名也。（六〇〇中二一～六〇〇下二：〔崔三四五〕）

とある。この解釈方法は、Aを不Aと解釈する方法であり、不Aという表現によって理を表わそうとしている。また、Aにはさまざまな具体的な概念が入るので、いわば事を示し、それに対する不Aはすべて等しく理を示すと解釈し、この事と理との関係を垂直関係の竪と表現しているのである。

第二の「開発釈名」については、

第二に開発して名を解釈する。仏は法という意味であり、法は仏という意味である。横の方向から明らかにすることである。因は果に相対して名づけられ、果は因に相対して名づけられるようなものである。それ故、因は非因の因であり、果は非果の果である。それ故、仮設の名称によって因果を説く。因を借りて果を説き、果を必要として因を説く。もし因の因とすることのできるものがあるならば、因は自因である。どうして果を必要としようか。果の果とすることのできるものがあるならば、果は自果である。どうして因を必要としようか。今意味するところは、仮であるので自の意味はなく、他に依存するので、自の体がない。それ故、仮設の名称によって相対する因果は因果ではない。相対的な仮設の因果は、因果ではない。仮設の名称、方便、因縁、相対的な言説、相互依拠には、自性がないので法はない。法がなければ、無所有（無実体）である。無所有であれば、相互依拠して説く。一切法は無二、無所有の意味であるので、因は果によって名づけられ、とりもなおさず果を意味とする。果は因によって名づけられ、因を意味する。それ故、『大〔般涅槃〕経』には、「衆生に深く世諦を知らせようとするので第一義を説き、衆生に深く第一義を知らせようとするので世諦を説くので

ある」[20]とある。名と意味もその通りである。これは自他互いに名を解釈して開発するという意味である。

二者開発釈名。即是仏以法義、法以仏義。横而明也。如因以待果得名、果以待因得名。故因則非因因、果則非果果。故仮名説因果。仮因説果、須果説因。若有因可因、因是自因。何須於果。有果可果、果是自果。何須於因也。今謂仮故無自義、因他無自体。故仮名所待因果。待仮因果非因果。仮名方便因縁待説相因無自性、故無法。無法則無所有。無所有、所以相因而説。一切法無二無所有義、故因得以果為名。即以果為義。果得以因為名。以因為義。故大経云、欲令衆生深識世諦故、説第一義。欲令衆生深識第一義故、説世諦也。則名義亦然也。此則自他釈名開発義也。（六〇〇下二～一四：〔崔三四五〕）

とある。仏は法という意味であり、法は仏という意味であると解釈している。第一の事と理という竪の関係ではなく、仏と法という横の関係に基づく解釈であると示されている。これは、『四論玄義』巻第五、二諦義、「もし意味によって名を解釈する場合、三種の仕方がある。第一に横に論じて明らかに示す。第二に竪に論じて理を表わす。第三にそのものずばり名を解釈する（若以義釈名、有三種勢。一横論顕発。二竪論表理。三当体釈名）」（五七五下一～五：〔崔一七八〕）を参照すると、開発は顕発と同義として用いられ、明らかに示すという意味のようである。

第三の「当体釈名」については、

第三に体そのものに即して名を解釈する。仏は覚了という意味である。

三者当体釈名。仏是覚了為義也。（六〇〇下一四：〔崔三四五〕）

とある。漢字そのままの意味を指し、仏は悟るという意味であることを示している。

「仏」の三種釈義に続いて、次に「性」については、

今、性を明かすのに、また三種の仕方がある。仏を例にするとわかる。性は不性という意味である。不性は

一切法を包含し、みな無性であり、空無所有、清浄である。縁に随う場合には、仮設の名称によって不性を性と説く。縁に随って明かすものは、どんな性を論じようとするのか。仏性を論じるのに、ただ仮りに仏を性と名づけるだけである。故に性は不性という意味であり、それ故、仏性、法界、法性は、ただ一道を論じるだけで、別の法はない。故に性は不性という意味であり、それ故、仏性、法界、法性は、ただ一道を論じるだけで、別の法はない。それ故、不性は性という意味であれば、この不性・性に達する。性を不性とすれば、非性非不性に達する。この性・不性を理解すれば、この人に仏性がある。理解しなければ、仏性はない。それ故、「すべて心ある者には、みな仏性がある[21]」という。どうしてすぐさま衆生等にみな仏性正因があると語ることを理解しないことがあろうか。

今明性亦有三種勢。例仏可知也。性以不性為義。不性則苞一切法、皆無性空無所有清浄。随縁仮名説不性為性。随縁所明、欲辨何性。論仏性、但仮名仏為性。故名為仏性。故仏性法界法性、只論一道、更無別法。故性以不性為義、不性以性為義、則達此不性性。性為不性、則達非性非不性。了此性不性、則此人有仏性。不了、則無仏性。故云、凡有心者、皆有仏性。何得以即時不了語衆生等皆有仏性正因耶。（六〇〇下一四～二二：〔崔三四五～三四六〕）

と説かれる。「仏」に対する三種の解釈にならって、「性」についても三種の解釈があるはずであるが、ここでは、表理釈名が示されているだけである。つまり、性は不性＝理の意味であるとする解釈である。

(三)　五種仏性説

次に、五種仏性説を示している[22]。五種仏性にさまざまな説があるとしたうえで、ここでは、次のように開善寺智蔵の説のみを引用している。

次に経に焦点をあわせて五種の仏性を展開する。名を解釈するのに、諸師の説は相違する。開善〔寺〕智蔵法師は、「正はもっぱら不偏の意味であるはずである。衆生の神明は如来の種智と大小の相違があるけれども、同様に思慮する智慧である。性は他を招き寄せるので、正因と名づけ、まさしく仏果を感得する。〔正因は〕縁因に相対して名づけられるので、傍助という意味ではない。縁因とは、縁由という意味である。正因はあるけれども、万行を修しなければ、最終的に果を得ることはできない。万善の修行によるので、仏果を得る。正因に相対して縁と名づけられ、また境界とも名づけられる。草木・虚空等のように、仏果を照らし出すことができない。ただ観察する智によって対象とされ、心のために対境となるので、境界と名づけるのである。了因とは、照らし理解するという意味である。万善の類によって仏果を顕わし出すので、了因と名づける。灯火が物を照らすように、その対境が明了であることをたとえるのである。果とは、因に報いるという意味である。果果とは、果から果を生ずることを意味するので、果果と名づけるのである」という。

次約経開五種仏性。釈名、師説不同。開善智蔵法師云、正是専当不偏義。衆生神明与如来種智、雖復大小之殊、而同是慮智。性相感召、故謂名正因、正感仏果。対縁因為名、非傍助義。縁因者、縁由為義。雖有正因、不脩万行、終不能得果。由藉万善脩行故、得仏果。対正因為縁名、亦名境界。如草木虚空等、其不能了出仏果。但為観智所縁、為心作境、故名境界也。了因者、照了為義。万善之類、顕出仏果、故名了因。如灯（←燃〔続〕[23]）照物、譬其対境明了也。果者、以酬因為義。果果者、謂従果生果。故名果果也。（六〇〇下一二～六〇一上七：〔崔三四六〕）

智蔵の五種仏性は、正因、縁因（境界因）、了因、果、果果というものである。[24] ここでは『四論玄義』自身の五種仏性説については触れられていないが、後段の「第四広料簡」の「第一辨宗途」に説かれる。[25]

最後に、智蔵の五種仏性説に出ている概念について、改めて『四論玄義』の立場から、次のように新しい解釈を与えている。

今思うと、三種の〔解釈の〕意味は前の通りである。〔正因の〕正は遠く離れるという意味である。『華厳経』性起品には、「正法は、すべての趣・不趣を遠く離れている」[26]とある。『大品〔般若〕経』無生品には、「『波若波羅蜜はどのようなものか』と。答える、『遠く離れるので、般若波羅蜜と名づける』」と。『遠く離れるとはどのようなものか』と。『陰界入等、ないし、すべての法の内空・外空等を遠く離れるのである』[27]」とある。〔正因の〕正は中実という意味である。『正観論』（『中論』）のようなものである。また不偏と解釈される。因とは、本という意味、由という意味である。それ故、『〔維摩〕経』には、「無住を本とする」とある。[28]般若は一切法等を生ずることができる。[29]縁因とは、また古くからの名の解釈によって理解されるようなものである。了因とは、不二を理解するという意味である。また普通の解釈によって理解されるようなものである。果と果果もまた類比的な解釈によって理解される。そうであるけれども、その意味はずっと諸師と相違するのである。仏性を究極的立場から論じると、仏は四句・百非を極めるから仏である。性は正という意味であり、正は実という意味である。〔仏性とは〕正実の性を極めることである。

今謂三種意如前。正是遠離為義。故華厳経性起品云、正法遠離一切趣不趣也。大品経無生品云、何等波若波羅蜜。答云、遠離、故名般若波羅蜜。何等法遠離。遠離陰界入等、乃至一切法内空外空等也。正是中実為義。如正観論也。亦得不偏釈也。因者、本義、由義也。故経言、無住為本。般若能（←非〔崔〕）生一切法等也。縁因者、亦得如旧釈名得也。了因者（←了因者了因者〔崔〕）、了不二為義。亦如常釈得也。果与果果、亦類釈得。雖爾、意永異諸師也。至論仏性、仏窮四句百非、故仏也。性是正義、正是実義。窮正実性也。（六〇一上七～一

七・（崔三四六～三四七））

ここでは、智蔵の提示した「正因」を改めて『四論玄義』の立場から解釈している。「正」は遠離、中実、不偏という意味であり、「因」は本、由という意味で、その因が根本となって、あるいはその因を経由して一切法が生ずると述べている。縁因については古い解釈を肯定し、了因については、不二を了解することと規定しながらも通常の解釈を肯定し、果、果果についても前釈に対して特に異議を述べていない。しかしながら、『四論玄義』の立場は、最終的には諸師の解釈と相違することを主張し、最後に、仏は四句・百非、それによって指し示される正実の性を極めると述べている。この「第二釈名」の段では、『四論玄義』自身の仏性義は十分に展開されず、その課題は「第四広料簡」において取り組まれている。[30]

本稿では、『四論玄義』全体の詳細な研究を目指す過程において、「第二釈名」の段をやや詳しく取りあげて考察した。

注

（1）本稿は前稿「『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第二釈名」の分析」（『印度学仏教学研究』六一―一、二〇一二年、四七一～四六四頁（左））に加筆修正したものなので（とくに第一説の解釈を修正した）、引用文の解釈については本稿を参照されたい。

（2）『四論玄義』の仏性義についての専論には、伊藤隆寿「四論玄義の仏性説」（『印度学仏教学研究』二一―一、一九七二年、三二一七～三二九頁）、同「四論玄義仏性義の考察」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』三一、一九七三年、三二五～三三六頁）がある。また、南朝の仏性思想の全体を扱う論考のなかで、『四論玄義』に言及する研究の代表的なものに、湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（初版は商務印書館、一九三八年。今私が使用しているものは、

北京大学出版社、一九九七年）第十七章「南方涅槃仏性諸説」がある。なお、『大乗玄論』の国訳者、宇井伯寿氏は、「仏性義」の国訳にあたり、脚注に『四論玄義』の所説との対照を試みている（『国訳一切経　諸宗部一』所収、大東出版社、一九三七年）。

（3）拙稿「『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第一大意」の分析」（『創価大学人文論集』二四、二〇一二年、四七〜七一頁。本書、第三部・第一章に収録）を参照。

（4）『南本涅槃経』巻第七、邪正品、「一切衆生皆有仏性」（大正一二、六四五中一〇〜一一）を参照。他に、『南本涅槃経』巻第八、文字品（同前、六五四中二〇）、同巻第九、菩薩品（同前、六六〇上二六〜二七）にも同文がある。

（5）なお、『四論玄義』の引用出典は、『新纂大日本続蔵経』所収本に拠り、頁・段・行のみをCBETAに基づいて記す。あわせて、崔鈆植校注『校勘　大乗四論玄義記』（金剛学術叢書2、韓国金剛大学校仏教文化研究所、二〇〇九年。〔崔〕と略記する）の頁数を記す。

（6）『大乗玄論』巻第三、「第二師釈、仏性者、此是因中。難第一家云、経既言一切衆生悉有仏性。云何言因中無有此名。因中衆生有覚義、故是仏。有必当之理不改、名性也」（大正四五、三八中一三〜一六）を参照すると、衆生に悟りの意義があると指摘しているが、これが衆生の段階で実現しているとはいっていない。

（7）たとえば、『四論玄義』巻第五、「三龍光伝開善云、実名在理。諦有三義」（五七六上一二〜一三：〔崔一八〇〕）などを参照。

（8）『大乗玄論』巻第一、「開善明、二諦一体。用即是即。龍光明、二諦各体。用不相離即。衆師雖多、不出此二」（大正四五、二二下一一〜一二）を参照。

（9）『四論玄義』巻第七、「第八定林柔法師義。開善知蔵師所用。通而為語、仮実皆是正因。故大経迦葉品云、不即六法、不離六法。別則心識為正因体」（六〇一下一五〜一七：〔崔三四九〕）を参照。この中の「別」が心を正因とする立場である。

（10）「関（←開〔崔〕）」は、底本（『新纂大日本続蔵経』所収本）の「開」を、〔崔〕によって「関」に改めたことを意味する。

(11)『南本涅槃経』巻第三十二、迦葉菩薩品、「是故仏性非有非無亦有亦無。云何名有。一切悉有。是諸衆生不断不滅、猶如灯焰。乃至得阿耨多羅三藐三菩提。是故名有。云何名無。一切衆生現在未有、一切仏法常楽我浄。是故名無。有無合故即是中道。是故仏説衆生仏性非有非無」(大正一二、八一九中一九～二五)を参照。

(12)「至論」は、『四論玄義』の他の用例も含めて検討すると、究極的立場から論じるという意味のようである。したがって、「……を論ずるに至りては」と訓読することは誤りである。あえて訓読するならば、『大乗玄論』の国訳者、宇井伯寿氏のように「……を至論す」と訓読するのが良いと思う。

(13)『維摩経』巻中、観衆生品、「天問舎利弗。女身色相、今何所在。舎利弗言。女身色相、無在無不在。天曰。一切諸法、亦復如是、無在無不在。夫無在無不在者、仏所説也」(大正一四、五四八下六～九)を参照。

(14)『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「仏法三宝性　無上第一尊」(大正一二、六五〇上二三)を参照。

(15)『維摩経』の原文に基づいて改める。前注(13)を参照。「女」には「汝」の意味もあるが、文脈上、「女」が適当である。

(16)底本の「仏果」を、文意により「仏性」に改める。

(17)底本の「仏性非果能為果本。故非果為二因」を文意により削る。

(18)拙稿「慧均『大乗四論玄義記』の三種釈義と吉蔵の四種釈義」(『木村清孝博士還暦記念論集　東アジアの仏教』〔春秋社、二〇〇二年〕、八七～一〇〇頁。拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』〔大蔵出版、二〇一二年〕、四七七～四九二頁に再録)を参照。なお、本文にも後出するが、『四論玄義』巻第五、「二諦義」には、横論顕発、竪論表理、当体釈名という三釈を示し、それに続いて一名と無量名、一義と無量義の相即を説いて、無方釈と共通する解釈方法を示唆している(五七五下三～五七六上三:〔崔一七八～一七九〕を参照)。

(19)『維摩経』巻第上、弟子品、「諸法畢竟不生不滅、是無常義。五受陰、洞達空無所起、是苦義。諸法究竟無所有、是空義。於我、無我而不二、是無我義。法本不然、今則無滅、是寂滅義。説是法時、彼諸比丘心得解脱。故我不任詣彼問疾」(大正一四、四七五番、五四一上一七～二二)を参照。「居士経」という表現は、『金剛般若疏』巻第四、「故居士経云、説法者無説説無示。譬如幻士為幻人説法」(大正三三、一二三下一六～一七)、『弥勒経遊意』巻第一、

「多聞弟子等如居士経説也」（大正三八、二六六下九）、『大乗玄論』巻第二、「如居士経云、即生即老即死。寧有応滅而不滅。挙体遂不滅者、復誰滅耶」（大正四五、二六中二九～下一）などに見られる。

(20)『南本涅槃経』巻第三十一、迦葉菩薩品、「第一義諦説為世諦、説世諦法為第一義諦」（大正一二、八一〇下四～五）を参照。

(21)『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「凡有心者、定当得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故、我常宣説一切衆生悉有仏性」（同前、七六九上二〇～二二）を参照。

(22)五種仏性については、平井俊榮『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』（春秋社、一九七六年）、六一七～六四〇頁（とくに六一八～六二七頁）を参照。

(23)「灯（↑燃〔続〕）」は、底本の「燃」を、『新纂大日本続蔵経』所収本の頭注によって「灯」に改めることを意味する。

(24)『三論略章』には、「仏性有五種。他釈不同。開善云、一正因、二縁因、三了因、四果、五果果。正因者、心也。凡有心者、皆当作仏。故心為正因。縁因者、即十二因縁。了因即所生智慧、了出菩提也。果性即菩提。果果即大涅槃也。荘厳云、衆生為正性。経云、正因者、謂諸衆生。縁因謂六波羅蜜。余同開善也」（『新纂大日本続蔵経』五四、八四三上一四～一九）とある。平井俊榮『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』（前掲）、六二二～六二三頁を参照。

(25)『四論玄義』巻第七、「今明一往正法仏性、是正因性。若至論明之、仏性不当因果、而能起因果用。故非因非果。為正法仏性而能（↑非〔崔〕）生偏用。偏用、故有因有（↑布〔崔〕）果。非因而因。因有（↑布〔崔〕）二。謂因与（↑興〔崔〕）因因。非果而果。果有二種。謂果与（↑興〔崔〕）果果。非因而因。因有二種。謂因是即境界。因因即是観智也。非果而果。果有二種。果与（↑興〔崔〕）果果。果即是菩提。果果即是大涅槃」（六〇七中六～一二：〔崔三六八～三六九〕）を参照。

(26)『六十巻華厳経』巻第三十四、宝王如来性起品、「正法性遠離　一切語言道　一切趣非趣　皆悉寂滅性」（大正九、六一五上三～四）を参照。

(27)『大品般若経』巻第七、無生品、「如舎利弗所問、何等是般若波羅蜜。遠離、故是名般若波羅蜜。何等法遠離。遠離陰界入、遠離檀那波羅蜜、乃至禅那波羅蜜、遠離内空乃至無法有法空。以是故遠離名般若波羅蜜」（大正八、二七〇中二八～下四）を参照。

(28)『維摩経』巻中、観衆生品、「又問。顚倒想孰為本。答曰。無住為本。又問。無住孰為本。答曰。無住則無本。文殊師利。従無住本、立一切法」（大正一四、五四七下二〇～二二）を参照。

(29)『大品般若経』巻第二十一、三慧品、「是般若波羅蜜能生一切法、一切楽説辯、一切照明」（大正八、三七六中九～一〇）を参照。

(30)正を中実と解釈する例として、『三論遊意義』、「所言中者、以実為義」（大正四五、一一九中一六）、『大乗玄論』巻第五、「今明。釈中亦具三種。如中以何為義。中以不中為義。中以何為義。中以実為義也」（同前、七五下二八～七六上二）、『三論玄義』、「総論釈義、凡有四種。一依名釈義。二就理教釈義。三就互相釈義。四無方釈義也。依名釈義者、中以実為義、中以正為義。中以実為義者、如涅槃釈本有今無偈云、我昔本無中道実義。是故現在有無量煩悩」（同前、一四上一九～二四）を参照。

第三章　『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第三体相」の分析について

一　問題の所在

本稿は慧均『大乗四論玄義記』（以下、『四論玄義』と略記する）の「仏性義」についての筆者による一連の研究を承けるものであり、[1]第三章「体相」を範囲とし、その思想を紹介、考察する。この章には、さまざまな仏性説が紹介されているので、従来の『四論玄義』の研究の中でも比較的注意されてきた部分である。さまざまな仏性説が紹介されているという点では『大乗玄論』巻第三「仏性義」と同様なので、[2]従来の研究でもしばしば両者の比較対照が示されてきた。[3]『四論玄義』の説明は『大乗玄論』のそれよりも詳しく、資料的価値が高い。本稿でも、その点に留意はするが、あくまで『四論玄義』本文の解読を目的とする。

二　「体相」の構成と本の三家

第三章の「体相」は、仏性の体＝本質と、相＝特徴とを明らかにする章であり、いわゆる本の三家と末の十家という十三種の説を紹介した後に、各説に対して詳しい批判を加えている。まず冒頭には、本の三家について、

第三に〔仏性の〕体・相を論じる。仏性の体・相について、前代の師が理解を主張するのに、三家の相違がある。涅槃の宗体は、きっと仏性の意義であるはずである。

第一に道生法師は主張する、「未来の存在が仏性の体である」と。〔道生〕法師の考えは、一切衆生にたとい仏性がないといっても、当然清浄な悟りを得るべきである。悟る時には、四句分別やあらゆる否定を重ねることを超脱し、三世〔という時間の内部〕にも収まらないけれども、まだ悟りを得ていない衆生に焦点をあわせ、四句分別やあらゆる否定を重ねることに比較相対すると、未来の果である。

第二に曇無讖法師は主張する、「本有の中道真如が仏性の体である」と。

第三に道生と曇無讖との中間で主張する、「得仏の理が仏性である」と。〔法〕瑤法師の義である。

第三論体相。仏性体（←礼〔崔〕[4]）相、故旧師執解、有三家不同。涅槃宗体、要是仏性義也。

一道生法師執云、当有為仏性体。法師意、一切衆生即云無有仏性、而当必浄悟。悟時離四句百非、非三世摂、而約未悟衆生、望四句百非、為当果也。

二曇此遠法師執云、本有中道真如、為仏性体也。

三於生・遠之間執云、得仏之理為仏性。是瑤（底本の「望」を、後述するように「瑤」に改める）法師義也。

（『新纂大日本続蔵経』四六、六〇一上一八～二四：〔崔三四七〕[5]）

とある。第一は道生（三五五?～四三四）の説である。仏性の体は当有＝未来に存在するものであると規定している。現在存在するものとしては、衆生に仏性はないけれども、将来きっと悟ることができる。悟る場合には、仏性は四句分別や百の否定を超えた存在であり、三世という時間的な所属も超えているけれども、まだ悟っていない衆生にとっては、当果＝未来に実現するべき果と規定される。

『大乗玄論』の仏性義は十門から成るが、その第二が「明異釈門」であり、そこに十一説が紹介されている。『四論玄義』の本の第一家と類似の説は、第八の説で、「第八師は未来の果を正因仏性とするのである。とりもなおさず未来の果の理である（第八師以当果為正因仏性。即是当果之理也）」（大正四五、三五下一四～一五）とある。また、元暁（六一七～六八六）の『涅槃宗要』の仏性義は六門から成るが、第一の「出体門」において六説が紹介されている。本の第一家と類似の説は、第一の説で、「第一師はいう。「未来に存在するので、すべて仏性がある」」という通りである。さらにいう、『現在世の煩悩の因縁によって、善根を断じることができる。未来の仏性の力の因縁によるので、そのまま善根を生ずる』と。それ故わかる、未来の果は正因にほかならない。そうである理由は、無明の最初の心念がなければそれまでであるが、心があればすぐに未来の果の性がある。それ故、万行を修して現在の果を獲得する。現在の果はすぐに未来の果を完成することを本とする。それ故、未来の果を説いて正因とする。これは白馬寺愛法師が生公（道生）の義を祖述したものである（第一師云、当有仏果為仏性体。如下師子吼中説言、一闡提等無有善法。仏亦言、以未来有故、悉有仏性。[6]又言、以現在世煩悩因縁、能断善根。未来仏性力因縁、故遂生善根。[7]故知当果即是正因。所以然者、無明初念不有而已。有心即有当果之性。故修万行以剋現果。現果即成当果為本。故説当果而為正因。此是白馬寺愛法師述生公義也）」（大正三八、二四九上八～一六）とある。『四論玄義』に「当有」、「当果」とあるが、『涅槃宗要』には「当有仏果」とあり、意味がより明確である。

なお、道生に「仏性当有論」があった（現存しない）と『高僧伝』は伝えているが[8]、湯用彤氏は道生の仏性説を本有説としている[9]。

第二説の「曇此遠」、第三説の「生・遠」については、湯用彤氏の説に従い、それぞれ「曇無讖」、「生・讖」に

改める。[10]この説は本有の中道真如を仏性の体とするものである。湯用彤氏は、『大乗玄論』巻第三の文に基づいて、「河西道朗は曇無讖を承けて『涅槃義疏』を作り、中道を仏性とする」と述べ、「曇此遠」を曇無讖（三八五～四三三）に改める根拠としている。[11]『大乗玄論』の文とは、「ただ河西道朗法師は〔曇〕無讖法師とともに『涅槃経』を翻訳し、直接〔曇無讖〕三蔵の教えを受けて『涅槃経』の義疏を作って仏性の意義を解釈し、まさしく中道を仏性とした（但河西道朗法師与無讖法師共翻涅槃経、親承三蔵作涅槃義疏、釈仏性義、正以中道為仏性）」（大正四五、三五下一九～二二）である。[12]ただし、『大乗玄論』の文は、中道仏性の説を河西道朗（生没年不詳）に帰するものであり、曇無讖に帰するものではない。道朗の解釈の権威を裏づけるために、『涅槃経』の翻訳者、曇無讖の名を用いたものであろう。したがって、曇無讖自身に第二説のような仏性説があったかどうかは不明である。[13]また、この道朗の中道仏性説は、『大乗玄論』の十一説の中には含まれず、それとは別に肯定的に紹介されているものである。[14]

第三説の「望法師」については、湯用彤氏の説に従い、「瑤法師」（＝法瑤。宋元徽年間〔四七三～四七六〕に七十六歳で死去）に改める。[15]この法瑤説は、「於生・遠之間」とあり、道生の当有説と曇無讖の本有説との間にある説と位置づけられている。法瑤の得仏の理は、成仏を可能にする理を有することを意味し、後に引用する末の第二家の「一切衆生本有得仏之理為正因体」のように、この理は本有であるとともに、成仏そのものは未来に所属するものであるから、その点で「間」といえるのかもしれない。なお、この説は『大乗玄論』の第九説、「第九師は仏を得るという道理を正因仏性とするのである（第九師以得仏之理為正因仏性也）」（大正四五、三五下一五～一六）と同じである。[16]

三　末の十家

上述の三説を紹介した後に、『四論玄義』には、「三人の師の根本主張について、末流の主張は同じでない。かいつまんで十の立場がある（於三師宗本中、末〔↑未〔崔〕〕執不同。略有十家）」（六〇一上二四～中一：〔崔三四七〕）とあり、以下、本の三家から派生した末の十家の説が紹介されている。順に考察する。

第一家は白馬寺曇愛（生没年不詳）の説である。

第一に白馬愛法師は道生の義を採用していう、「当果を正因とするならば、当果の意義のない木石を除外する」と。無明の初念がなければそれまでであるが、心があれば、当果の〔仏〕性がある。それ故、あらゆる行を修めて果を獲得するので、当果を正因の体とする。この師は最終的に『成〔実〕論』の趣旨を取って解釈している。道生法師の意は、必ずしもそうではない。法師は凡人でなく、五事によって証知するからである。法師にもこれと同じ説がある。正確にいうと、顕われれば果であり、隠れれば因である。ただすべて方向を転じて、因果とするのである。

第一白馬愛法師執生公義云、当果為正因、則簡異木石無当果義。無明初念不有而已、有心則有当果性。故脩万行尅果、故当果為正因体。此師終取成論意釈、生師意未必爾。法師既非凡人、五事[17]証知故也。非〔非＝未詳〔崔〕〕[18]法師亦有同此説、正言顕即是果、隠即為因。只是一物（↑切〔崔〕）転側以為因（↑同〔崔〕）果也。（六〇一中一～六：〔崔三四七〕）

この説は本の第一家の道生説から派生した説といわれる。また、すでに引用したように、『大乗玄論』の第八説

と類似している。慧均は、曇愛が『成実論』の立場から道生の説を解釈しているけれども、道生の説は必ずしもそうではないと批判している。というのは、道生に当果の説はあるけれども、実は、仏性は顕われるときは果であり、隠れるときは因であるという因果の両面をともに踏まえているからで、当果の説だけでは道生説の全体を明らかにできないという批判である。なお、前引の『涅槃宗要』の第一説は、この末の第一家に基づいたものである。

第二家は霊根寺慧令僧正（生没年不詳）の説である。

第二に霊根寺慧令僧正は、〔法〕瑤師の義を採用していう、「一切衆生に本来、得仏の理のあることを、正因の体とする」と。つまり、因の中の得仏の理であり、理は常住である。それ故、二つの文を証拠とする。第一に師子吼品に、「仏性とは、十二因縁を仏性と名づける」とある。なぜかというと、あらゆる仏は、これを性とするからである。これは正因の性を明らかにするもので、諸仏はこれを性とするという。それ故、因の中に得仏の理のあることを証知するのである。第二にまた師子吼菩薩が質問していう、「もし一切衆生に仏性があるならば、なぜ修行をするのか」と。仏は答える、「仏と仏性には差別がないけれども、多くの衆生はすべてまだ備えていない」と。これはまさしく性はあるけれども、仏がないので、「まだ備えていない」という。また〔仏〕性のない木石等を除外するのである。これは性である。この二人の師の相違は、愛公（白馬寺曇愛）は常住の果に焦点をあわせてこれを明らかにし、慧令僧正は因の中の得仏の理が常住であることに焦点をあわせるのである。

第二霊根令正執瑤（底本の「望」を、「瑤」に改める）師義云、一切衆生本有得仏之理為正因体。即是因中得仏之理、理常也。故両文為証。一者師子吼品云、仏性者、十二因縁名為仏性[19]。何以故、一切諸仏以此為性。此明正因性、而言諸仏以此為性。故証知因中有得仏之理也。二者亦師子吼菩薩問言、若一切衆生已有仏性。何用

脩道。仏答、仏与仏性雖無差別、而諸衆生悉未具足。[20]此正自有性、而無仏、故言未具足。亦簡異木石等無性也。此（←此性也此〔崔〕）両師異者、愛公約玄（玄＝未詳〔続〕〔崔〕）常住果明之、令正約即因中得仏之理常也。

（六〇一中六～一五：〔崔三四七～三四八〕）

この説は本の第三家の法瑤説から派生した説といわれる。すでに引用したように、『大乗玄論』の第九説と同じ説である。得仏の理を正因とする経証として、師子吼菩薩品から二文を引用している。第一には十二因縁が仏性と名づけられるという文を引用し、その理由として、諸仏は十二因縁を性（本性）としているからであると指摘する。第二には一切衆生には仏性が備わっており、仏と仏性は差別がないけれども、衆生はまだ仏を備えていない、つまり成仏していないという文を引用している。この二文を合わせると、十二因縁＝仏性は、衆生から仏に至るまで一貫して備わっているという点で本有であり、常住であるけれども、衆生はまだ成仏していないので、衆生には成仏を可能にする理＝得仏の理が備わっていることになるというものである。慧均の最後のコメントは、曇愛説は常住の果に焦点をあわせ、慧令説は常住の得仏の理に焦点をあわせるという相違点を指摘したものである。

第三家は霊味寺宝亮（四四四～五〇九）の説である。

第三に霊味小亮法師は、「真俗がともに衆生の真如性の理を成り立たせることが正因の体である」という。なぜかといえば、心がなければそれまでであるが、心があれば、真如性における生があるからである。平正な真如の正因を体とする。苦・無常を俗諦とし、即空を真諦とする。この真俗は、平正な真如において用いるので、真如は二諦の外に超え出ている。もし外物ならば、真如にほかならないけれども、心識ではないので、生じてから断滅するのである。

第三霊味小亮法師云、真俗共成衆生真如性理為正因体。何者、不有心而已、有心則有真如性上生、故平正真

如正因為体。苦無常為俗諦、即空為真諦。此之真俗於平正真如上用、故真如出二諦外。若外物者、雖即真如、
　而非心識、故生已断滅也。（六〇一中一五～二〇：〔崔三四八〕）

『大乗玄論』の第十説は「第十師は真諦を正因仏性とするのである（第十師以真諦為正因仏性也）」（大正四五、三五下一六）であり、真諦を正因とする。湯用彤氏は、『三論略章』によって「真諦」を「真如」に改めたうえで、この第三家と対応させている。(21) 前述のように、『大乗玄論』には十一説が紹介され、『大乗玄論』の抄略である『三論略章』には十説が紹介されている。『大乗玄論』の第十一説の「第一義空」は『三論略章』には欠けているからである。問題は、『大乗玄論』の第十説の「真諦」に対して、『三論略章』の第九説は「真如」となっていることである。これ以外の九説は『大乗玄論』と『三論略章』とは一致しているので、『大乗玄論』の「真諦」と『三論略章』の「真如」とは一致するはずのものと考えられるが、どちらが正しいかといえば、『大乗玄論』にも、「真諦を仏性とするのは、これは和法師や小亮法師が用いた説である（真諦為仏性者、此是和法師小亮法師所用）」（大正四五、三六下七）とあり、この『大乗玄論』第十説を和法師と小亮法師(22)（宝亮）の説としており、この第三家の提唱者が宝亮であることと、第三家の内容は「真如」の方が適当であることから、湯用彤氏は『三論略章』の「真如」を正しいと判断したと思われる。筆者も同意する。また、『涅槃経遊意』にも、「第一に霊味宝亮〔の説〕である。生死の中にすでに真神の法があるが、まだ顕現しない。あたかも黄金を覆うようなものである。『如来蔵経』には、『たとえば、人が弊帛の内に黄金の像を包んで泥の中に落とすが、だれも知らず、天眼を得る者は取りあげて洗浄すると、金の像はそのままの姿を現わす』とある。真神もまたそうである。本来は常住の仏体があり、万徳はそのまま備わっている。ただ煩悩に覆われているだけである。もし煩悩を断ずれば、仏体は現われるのである（第一霊味宝亮〔底本の「高高」を、文意によって改める〕。生死之中已有真神之法、但未顕現、如蔽黄金。如来蔵経云、如人弊帛裹黄金像

堕泥中、無人知者。有得天眼者提浄洗、則金像宛然。[23]真神亦爾。本来已有常住仏体、万徳宛然。但為煩悩所覆。若断煩悩、仏体則現也)」(大正三八、二三七下四〜九)とある。

第三家の説は、真如を正因とするものである。苦・無常の俗諦と即空の真諦の二諦は衆生に内在する真如性理を成立させ、真俗二諦は真如における作用であり、真如そのものは真俗二諦を超出しているといわれる。二諦を超出すると規定されるのは、後の第四家、第五家、第六家、第七家も同様である。外物＝無情(非情)にも真如は備わっているが、断滅するものとされる。

この説が確かに宝亮の説であることについては、『大般涅槃経集解』に宝亮の説が多く採用されているので、『大般涅槃経集解』によって確認することが期待できる。湯用彤氏はこれについてかなり成功していると思われる。[24]

第四家は梁武帝(五〇二〜五四九在位)の説である。

第四に梁武蕭天子の義である。心に失われない性である真神があることを正因の体とする。すでに身の内にあるので、心性でない木石などの物と相違する。これは、因の中にすでに真神の性があるので、真の仏果を得ることができるという意味である。故に『大〔般涅槃〕経』如来性品の冒頭には、「我とは、とりもなおさず如来蔵という意味である。一切衆生に仏性があるのは、とりもなおさず我という意味である」とある。つまり、木石などと相違するのである。また二諦の外に超え出ている。また小亮と同じ趣旨である。

第四梁武粛天子義。心有不失之性真神為正因体。已在身内、則異於木石等非心性物。此意因中已有真神性、故能得真仏果。故大経如来性品初云、我者、即是如来蔵義。一切衆生有仏性、即是我義。[25]即於木石等為異。亦出二諦外。亦是小亮気也。(六〇一中二〇〜下一：〔崔三四八〕)

この説は、真神を正因とするものであり、この真神が身内にあるからこそ真の仏果を得ることができ、二諦を超

れは、神識に深く伝わる作用があるという意味である。心に変化があり、特徴が変化して仏に至るようなもの出しているとする。『大乗玄論』の第六説、「第六師は真神を正因仏性とするのである。もし真神がなければ、どうして真仏に成れるのか。それ故、真神が正因仏性であることがわかる（第六師以真神為正因仏性。若無真神、那得成真仏。故知真神為正因仏性也）」（大正四五、三五下一一～一三）に対応する。また、『涅槃宗要』の第四説に対応している。[26] そこでは、「真神」の代わりに「心神」が用いられているが、同義であるはずである。梁武帝には、『立神明成仏義記』（武帝が本文を撰述し、沈績が注を付したもの。『弘明集』巻第九所収）があるが、伊藤隆寿氏は、「これ（第四家の説―菅野注）は、後述する梁武の『神明成仏義』を要約したとも言えようが、用語と経証が相違するところからすれば、梁武が『涅槃経』の正因仏性を解釈するのに際して提示した、別の資料に基づくものであろう。基本的には『神明成仏義』の思想と一致するが、右の一文では、内在神論的な因中有果説に同ずる側面が強調されているように思われる」[27]と述べている。慧均は末尾で、梁武帝のいう真神の説が宝亮の説と同類であることを指摘している。確かに第三家の宝亮は「真如」を正因としていたが、すでに引用したように『涅槃経遊意』では「真神之法」とされ、『大般涅槃経集解』では「神明体」、「神明妙体」が強調されていたので、慧均の指摘も妥当性を持つと思われる。ただし、湯用彤氏は、「宝亮は神明を仏性とするといっているけれども、実は『神明の体』は真如にほかならず、生死の中の神明であるといっている。武帝は真神を仏性とするといっているけれども、そのいわゆる真神はなお俗諦に堕している。いわゆる死者の霊魂のような存在であり、有無を超越する妙有ではない[28]」と述べて、宝亮と武帝の相違を指摘している。

第五家は中寺法安[29]（四五四～四九八）の説である。

第五に中寺小安法師は、「心に深く伝わり朽ちないという意味があることを、正因の体とする」という。こ

である。また性のない木石などを除外するだけである。また二諦を超え出ているのである。

第五中寺小安法師云、心上有冥伝（←転〔崔〕）不朽（←吸〔崔〕）[30]之義、為正因体。此意神識有冥伝用。如心有異変相、至仏。[31]亦簡異木石等無性（←一其日〔崔〕）而已。亦出二諦也。（六〇一下一～四：〔崔三四八〕）

法安の説は心識の「冥伝不朽」の作用を正因とするものである。この解釈は前の『大乗玄論』の第四説、「第四師は深く伝わって朽ちないものを正因仏性とするのである。この解釈は前の『心を正因仏性とする』ことと異なる。なぜならば、今ただちに神識には深く伝わって朽ちないという性質があるということを明かし、この〔神識の〕作用が正因であると説くからである（第四師以冥伝不朽為正因仏性。此釈異前以心為正因。何者、今直明神識有冥伝不朽之性。説此用為正因耳）」（大正四五、三五下三～五）と対応する。

第六家は光宅寺法雲（四六七～五二九）の説である。

第六に光宅〔寺法〕雲法師は、「心に苦を避け楽を求める性の意味があることを、正因の体とする」という。惑に背く性を理解して菩提性に向かうようなものである。また性のない木石などを除外するのである。それ故、『夫人経』（『勝鬘経』）には、「衆生がもし苦を厭わなければ、涅槃を求めない」とある。意味の解釈に、「この心に生死に背くという性があることを、衆生の善という根本とする。それ故、正因とする。また二諦の外に超え出ている」という。さらにまた、ときに師である亮師の意義を用いて、「心に真如の性があることを、正体とするのである」という。梁武などの三人の師の学説がある。諸師は、「ただ一の心神があるだけで、それぞれ一義を採用して、三つの真実を分けるのである」という。

第六光宅雲法師云、心有避苦求楽性義、為正因体。如解背（←皆〔崔〕）或之性向菩提性。亦簡異木石等無性也。故夫人経云、衆生若不猒苦、則不求涅槃。[32]義釈云、以此心有背（←皆〔続〕）生死之性、為衆生之善本、故

所以為正因。亦是出二諦外。又于時用師亮師義云、心有真如性、為正体也。梁武等三師義宗、諸師云、只一心神各（←名〔崔〕）執一義、為分三実（←宝〔崔〕）之也。[33]（六〇一下四～一〇：〔崔三四八～三四九〕）

法雲の説は、心の避苦求楽の性を正因とするものである。『大乗玄論』の第五説、「第五師は苦を避け楽を求めようとするものを正因仏性とするのである。一切衆生は苦を避け楽を求める性のないものがない。実際にこのような苦を避け楽を求める性があるから、そしてこの〔心の〕作用を正因仏性とする。しかし、この解釈もまた前の『心を正因仏性とする』という説と異なる。今、ただ苦を避け楽を求めようとする〔心〕の作用を正因とするだけである。それ故、『経』に、『もし如来蔵がなければ、苦を嫌がり、涅槃をよろこんで求めることができない』とある。それ故、苦を避け楽を求めようとする作用を正因仏性とすることがわかる（第五師以避苦求楽為正因仏性。一切衆生無不有避苦求楽之性。実有此避苦求楽之性。即以此用為正因。然此釈復異前以心為正因之説。今只以避苦求楽之用、為正因耳。故経云、若無如来蔵者、不得厭苦楽求涅槃。故知避苦求楽之用、為正因仏性也）」（大正四五、三五下五～一一）と対応している。[34]また、慧均は、法雲が師の宝亮の説を用いて、真如の性を正因としたことも指摘している。真如の性は、前述のように、宝亮においては、神明の体に通じるもので、法雲には避苦求楽と真如の性という二つの互いに相違する解釈があったことになる。

さらに、『涅槃宗要』の伝える法雲の解釈は、「第三師はいう、衆生の心は木石と相違し、きっと苦を厭い楽を求める性がある。この性があるので、万行を修して最終的に無上の菩提の楽果を得る。それ故、心性を正因の体と説く。下の文に『一切衆生にはすべて心がある。すべて心のある者は、きっと最高の悟りを得ることができる』とある通りである。『夫人経』（『勝鬘経』）には、『もし如来蔵がなければ、苦を厭い涅槃を求めることができないのである』とある。これは光宅雲法師の義である（第三師云、衆生之心異乎木石、必有厭苦求楽之性。由有此性故、修万行

終帰無上菩提楽果。故説心性為正因体。如下文言、一切衆生悉皆有心。凡有心者必当得成阿耨菩提。[35] 夫人経言、若無如来蔵、不〔底本の「下」を、改める〕[36]得厭苦楽求涅槃故。[37] 此是光宅雲法師義也〕」（大正三八、二四九上二一〜二六）である。湯用彤氏は、この『涅槃宗要』の法雲説について、『四論玄義』、『大乗玄論』の紹介する説と相違するとし、「これ（『涅槃宗要』の法雲説─菅野注）に拠れば、光宅は実には心性を正因の体として、厭苦求楽は心性の用としている。この用によって心性は木石と相違し、修行成道することができる。均正は光宅が心に厭苦求楽の性のあることを正因の体とするといっている。さらにまた別に彼の師である亮師の説を用いて、心に真如の性のあることを正体としている。光宅の説を二つに分けているが、実には二つの説はもともと一つの意味である[38]」と述べている。湯用彤氏は、宝亮と法雲の説を、真如の性＝神明の体を正因仏性とし、厭苦求楽はその用とするものと解釈しているので、このように述べたのであろう。実は、『四論玄義』巻第七の別の箇所には、法雲の仏性説について、「第六に光宅は、『心に真如の性があるので、苦を避け楽を求める作用がある。真性を正因の体とする』という（第六光宅云、心有真如性、故有避苦求楽用。真性為正因体〕」（六〇二下九〜一〇：〔崔三五二〕）とあり、これは湯用彤氏の『涅槃宗要』の法雲説に対する解釈と一致しているので、『四論玄義』も結局は、湯用彤氏の解釈する『涅槃宗要』の法雲説と同じ説になる。

末尾の慧均のコメントは、一本にはないとのことであるが、梁武帝、法安、法雲の三師がいずれも心神を正因としながら、それぞれその一面（不失、冥伝不朽、厭苦求楽）を取って真実としているというものであろう。

第七家は河西道朗、荘厳寺僧旻（四六七〜五二七）、招提寺慧琰[39]の説である。

第七に河西道朗法師、荘厳〔寺僧〕旻法師、招提〔寺〕白琰公等は、「衆生を正因の体とする」という。なぜかといえば、衆生の作用は心法を統御し、衆生の意味はいろいろな場所に生まれ、心を支配する主を説いて、

偉大な覚りを完成させることをいうからである。偉大な覚りの因の中で、繰り返し生まれて流転し、心が静まりかえるので、衆生を正因という。得仏の根本である。それ故、『大〔般涅槃〕経』師子吼品には、「正因とは、衆生を意味する」とある。また二諦の外に超え出ていると主張するのである。

第七河西道朗法師、末荘厳旻法師、招提白琰公等云、衆生為正因体。何者、衆生之用総御心法、衆生之義言其処処受生令説御心之主、能成大覚。大覚因中、生生流転、心獲湛然。故謂衆生為正因。是得仏之本。故大経師子吼品云、正因者、謂諸衆生也[40]。亦執出二諦外也。（六〇一下一〇～一五：〔崔三四九〕）

すでに見たように心を正因とする説に対して、この説は心を統御する衆生を正因とするものである。『大乗玄論』の第一説、「第一家はいう。衆生を正因仏性とする。それ故、『経』に、『正因とは、衆生のことである。縁因とは、つまり六波羅蜜である』とある。『正因とは、衆生のことである』とある以上、衆生を正因仏性とすることがわかる。さらに、『一切衆生にはすべて仏性がある』とあるので、衆生が正因であることがわかる（第一家云、以衆生為正因仏性。故経言、正因者、謂諸衆生。縁因者、謂六波羅蜜。既言正因者、謂諸衆生、故知以衆生為正因仏性。又言、一切衆生悉有仏性。故知衆生是正因也）」（大正四五、三五中二二～二六）に対応する。また、『涅槃宗要』の第二説、「第二師はいう。衆生が存在することを、仏性の体とする。どうしてかといえば、衆生の作用は心法を統御することである。衆生の意味はいろいろな所に生まれることである。このような心を制御する主はきっと偉大な悟りを完成することができるはずである。それ故、衆生を正因の体と説く。師子吼品の中に、『衆生の仏性にもまた二種の因があるとは、衆生を意味するのである』とある。荘厳寺僧旻法師の理論である（第二師云、有衆生為仏性体。何者、衆生之用総御心法。衆生之義処処受生。如是御心之主必当能成大覚。故説衆生為正因体。如師子吼中言、衆生仏性亦二種因者、謂諸衆生也。荘厳寺旻〔底本の「是」を、文意によって改める〕法師義也）」（大正三八、二四九上一六～二一）に対応す

る。道朗については、すでに見たように、中道を仏性とする説が紹介されているが、ここの説の提唱者として取りあげられているのは奇妙な印象を与える。『涅槃宗要』にも、この説を僧旻に帰しているだけである。ただし、『四論玄義』巻第七の後の箇所にも、「質問する。もしそうであるならば、河西道朗はどうして衆生は仏性であるというのか。答える。〔道朗〕法師の意味は、恐らくは『涅槃論』に、『衆生は是れ仏性なり』という通りである（問。若然、河西那云衆生是仏性。答。法師意恐如涅槃論云、衆生是仏性也）[41]」（六〇三上五～六：〔崔三五三〕）とある。

第八家は定林寺僧柔（四三一～四九四）、開善寺智蔵（四五八～五二二）の説である。

第八に定林〔寺僧〕柔法師の理論であり、開善〔寺〕智蔵師の採用するものである。共通にいうと、仮・実はいずれも正因である。個別にいうと、心識を正因の体とする。それ故、『大〔般涅槃〕経』迦葉品には、「六法（色・受・想・行・識と衆生）に即さず、六法を離れず」とある。それ故、『大〔般涅槃〕経』師子吼品には、「すべて心のある者は、みな悟りを得る」とある。それ故、法師は、「極悪の一闡提も根本に帰るという道理がある。草木のような無生物はこの一生で終わり、最終的に得〔仏〕の道理がない。衆生の心識は、相続して断ぜず、最終的に偉大な聖人となる」という。今、かの〔心〕識がないものに比較するので、衆生に仏性があるというのである。それ故、迦葉品にも、「仏性でないとは、墻壁瓦石のような無生物のことである」とあるので、草木などを除外する。これは、心識霊知があれば、悟りという果を感得することができるという意味である。果はともに二諦である。

第八定林柔法師義、開善知蔵師所用。通而為語、仮実皆是正因。故大経迦葉品云、不即六法、不離六法[42]。別則心識為正因体。故大経師子吼品云、凡有心者、皆得三菩提[43]。故法師云、窮悪闡提亦有反本之理。如草木無情一化便尽（底本の「罪」を改める[44]）、無有終得之理。衆生心識相続不断、終成大聖。今形彼無識、故言衆生有仏

性也。故迦葉品亦云、非仏性者、墻壁瓦石無情、則簡草木等[45]。此意有心識霊知、能感得三菩提果。果則倶二諦也。(六〇一下一五~二三:(崔三四九))

この説は、通の立場では、五陰＝仮法と、衆生＝実法との六法を正因とするものであり、別の立場では、心識を正因とするものである。前者は『大乗玄論』の第二説、「第二師は、六法を正因仏性とするのである。それ故、『経』に、『六法にも即しないし、六法から離れもしない』とある。『六法』というのは、五陰と仮人のことである。それ故、六法が正因仏性であることがわかるのである(第二師以六法為正因仏性。故経云、不即六法、不離六法[46]。言六法者、即是五陰、及仮人也。故知六法是正因仏性也)」(大正四五、三五中二六~二九)に対応する。

第九家は地論師の説である。

第九に地論師は、「第八無没識を、正因の体とする」という。

第九地論師云、第八無没識為正因体。(六〇一下二三~二四:(崔三四九))

この説は、無没識＝阿頼耶識を正因とする。『大乗玄論』の第七説、「第七師は阿梨耶識・自性清浄心を正因仏性とするのである(第七師以阿梨耶識自性清浄心為正因仏性也)」(大正四五、三五下一三~一四)に対応する。また『涅槃宗要』の第五説、「第五師はいう。阿頼耶識の法爾の種子を仏性の体とする。この『経』に、『仏性とは、すべての最高の悟りの中道の種子である』という通りである。『瑜伽論』には、『性種性とは、六処は勝れており、このような特徴がある。無始の世から次々と伝わってきて法爾に得られるものである』とある。この意は新しい師等の意義である(第五師言、阿頼耶識法爾種子為仏性体。如此経言、仏性者、一切諸阿耨菩提中道種子[47]。瑜伽論云、性種性者、六処殊勝、有如是相。従無始世展転伝来法爾所得[48]。此意新師等義)」(大正三八、二四九中四~八)に対応する。

第十家は摂論師の説である。

第十に摂論師は、「第九無垢識を、正因の体とする」という。

第十摂論師云、第九無垢識為正因体。（六〇一下二四～六〇二上一：〔崔三四九〕）

この説は、無垢識＝阿摩羅識を正因とするものである。『大乗玄論』には対応する説がなく、『涅槃宗要』の第六説、「第六師はいう。阿摩羅識真如の解性を、仏性の体とする。『経』に、『仏性とは、第一義空に名づける。第一義空を、智慧と名づける』とある通りである。『宝性論』には、『及彼真如性』とは、「六根聚経」に、「六根はこのように無始より究極的に諸法の体であるからである」とある通りである』とある（第六師云、阿摩羅識真如解性為仏性体。如経言、仏性者名第一義空。第一義空名為智恵。[49]宝性論云、及彼真如性者、如六根聚経説、六根如是従無始来、畢竟究竟諸法体故[50]）」（大正三八、二四九中八～一二）に対応する。

慧均は、第九家、第十家の二説に対して、「それ故、それらの両師は、『凡夫から仏に達するまで、同じく自性清浄心を正因仏性の体とする』という（故彼両師云、従凡至仏、同以自性清浄心為正因仏性体）」（六〇二上一～二：〔崔三四九〕）と述べ、自性清浄心を正因としている。さらに、『摂大乗論釈』巻第七、釈応知入勝相品の自性住仏性・引出仏性・至果仏性[51]について、三性のすべてを正因とする説と自性住仏性のみを正因とする説との二説を紹介し、地論師の説として理性・体性・縁起性を紹介したうえで、「地・摂の二論の意義は奥深く同じである（地摂両論義玄同）」（六〇二上九：〔崔三五〇〕）と結んでいる。

『大乗玄論』には、さらに第十一説として、第一義空を正因とする説を、「第十一師は第一義空を正因仏性とするのである。それ故、『経』に、『仏性というのは、第一義空である』とある。それ故、第一義空が正因仏性であることがわかる（第十一師以第一義空、為正因仏性。故経云、仏性者、名第一義空。[52]故知第一義空、為正因仏性也）」（大正四五、三五下一七～一九）と紹介している。『四論玄義』はこの説を十家の説に包含していないが[53]、その理由は、『四

論玄義』巻第八に、「ところで今、会通するとは、ちょうどこれまで説いてきた十師の仏性の理解は相違し、それぞれ告げるものがあり、また経文を引用している。ところが今、中道を仏性とすることを明かすので、第一義空を仏性と名づける。空というのは、空と不空を見ないことである。空でもなく不空でもないものが、中道第一義空であるので、正因仏性とするのである（而今会者、正有前来所説十師、解仏性不同、各有所報、亦引経文。而今明中道為仏性、故第一義空名為仏性。所言空者、不見空与不空。非空非不空、為中道第一義空、為正因仏性也）」（六二二上一五‥〔崔四二三〕）と述べられているように、この第一義空を正因とする説が批判の対象である異説ではなく、肯定されるからである。

以上、『四論玄義』の紹介する諸師の仏性説を紹介してきた。『大乗玄論』では、紹介する十一説のうち、第一・第二説は衆生、第三～第七説は心識、第八～第十一説は理をそれぞれ正因とすると整理している[54]。この点、『四論玄義』は本の三家と末の十家というように派生関係で捉えている。もちろん『四論玄義』と『大乗玄論』はほとんどが内容的に対応するので、『四論玄義』の諸説を『大乗玄論』のように整理することも可能であろう。『四論玄義』はこの後、これらの諸説に対する慧均の批判を展開するが、それについては稿を改めて考察する。

仏性説比較表

	本		
	1	2	3
大乗四論玄義記	一道生法師執云、当有為仏性体。法師意、一切衆生即云無有仏性、而当必浄悟。悟時離四句百非、非三世摂、而約未悟衆生、望四句百非、為当果也。(新纂大日本続蔵経四六、六〇一上一九～二二)	二曇此遠法師執云、本有中道真如、為仏性体也。(六〇一上二一～二三：〔崔三四七〕)	三於生・遠之間執云、得仏之理為仏性。是瑤(底本の「望」を改める)法師義也。(六〇一上二三～二四：〔崔三四七〕)
	8	11	9
大乗玄論	第八師以当果為正因仏性。即是当果之理也。(大正四五、三五下一四～一五)	第十一師以第一義空、為正因仏性。故経云、仏性者、名第一義空。故知第一義空、為正因仏性也。(三五下一七～一九)	第九師以得仏之理、為正因仏性也。(三五下一五～一六)
	1		
涅槃宗要	第一師云、当有仏果為仏性体。……故知当果即是正因。所以然者、無明初念不有而已。有心即有当果之性。故修万行以剋現果。現果即成当果為本。故説当果而為正因。此是白馬寺愛法師述生公義也。(大正三八、二四九上八～一六)		
	5		8
三論略章	第五解云、以当果為仏性。(新纂大日本続蔵経五四、八三九中一五)		第八解云、以得仏之理為仏性。(八三九中一六～一七)

末	
2	1
第二霊根令正執望師義云、一切衆生本有得仏之理為正因体。即是因中得仏之理、理常也。故両文為証。一者師子吼品云、仏性者、十二因縁名為仏性。何以故、一切諸仏以此為性。故此明正因性、而言諸仏以此為性。故証知因中有得仏之理也。二者亦師子吼菩薩問言、若一切衆生已有仏性、何用脩道。仏答、仏与仏性雖無差別、而諸衆生悉未具足。此正自有性、而無仏、故言未具足。亦簡異木石等無性也。此（↑此性也此〔崔〕）両師異者、愛公約玄（玄＝未詳〔続〕〔崔〕）常住果明之、令正約即因中得仏之理常也。（六〇一中六～一五：〔崔三四七～三四八〕）	第一白馬愛法師執生公義云、当果為正因、則簡異木石無当果義。無明初念不有而已、有心則有当果性。故脩万行剋果、故当果為正因体。此師終取成論意釈、生師意未必爾。法師既非凡人、五事証知故也。非（非＝未詳〔崔〕）法師亦有同此説、正言顕即是果、隠即為因。只是一物（↑切〔崔〕）転側以為因（↑同〔崔〕）果也。（六〇一中一～六：〔崔三四七〕）
9	8
第九師以得仏之理、為正因仏性也。（三五下一五～一六）	第八師以当果為正因仏性。即是当果之理也。（三五下一四～一五）
8	5
第八解云、以得仏之理為仏性。（八三九中一六～一七）	第五解云、以当果為仏性。（八三九中一五）

3	4	5
第三霊味小亮法師云、真俗共成衆生真如性理為正因体。何者、不有心而已、有心則有真如性上生、故平正真如正因為体。苦無常為俗諦、即空為真諦。此之真俗於平正真如上用、故真如出二諦外。若外物者、雖即真如、而非心識、故生已断滅也。（六〇一中一五〜二〇：〔崔三四八〕）	第四梁武粛天子義。心有不失之性真神為正因体。已在身内、則異於木石等非心性物。此意因中已有真神性、故能得真仏果。故大経如来性品初云、我者、即是如来蔵義。一切衆生有仏性、即是我義。即於木石等為異。亦出二諦外。亦是小亮気也。（六〇一中二〇〜下一：〔崔三四八〕）	第五中寺小安法師云、心上有冥伝（←転〔崔〕）不朽（←吸〔崔〕）之義、為正因体。此意神識有冥伝用。如心有異変相、至仏。亦簡異木石等
10	6	4
第十師以真諦為正因仏性也。（三五下一六）	第六師以真神為正因仏性。若無真神、那得成真仏。故知真神為正因仏性也。（三五下一一〜一三）	第四師以冥伝不朽、為正因仏性。此釈異前以心為正因。何者、今直明神識有冥伝不朽之性。
	4	
	第四師云、心有神霊不失之性。如是心神已在身内、即異木石等非情物。由此能成大覚之果、故説心神為正因体。如来性品云、我者、即是如来蔵義。一切衆生悉有仏性、即是我義。師子吼中言、非仏性者、謂瓦石等無情之物。離如是等無情之物、是名仏性故。此是梁武簫焉（蕭衍の誤り）天子義也。（二四九上二六〜中四）	
9	7	6
第九解、以真如為仏性。（八三九中一七）	第七解、以真神為仏性。（八三九中一六）	第六解云、以冥伝不朽為仏性。（八三九中一五〜一六）

	6	7
無性（↑一其日〔崔〕）而已。亦出二諦也。（六〇一下一～四：〔崔三四八〕）	第六光宅雲法師云、心有避苦求楽性義、為正因体。如解背（↑皆〔崔〕）或之性向菩提性。亦簡異木石等無性也。故夫人経云、衆生若不猒苦、則不求涅槃。義釈云、以此心有背（↑皆〔続〕）生死之性、為衆生之善本、故所以為正因。亦是出二諦外。又于時用師亮師義云、心有真如性、為正体也。梁武等三師義宗、諸師云、只一心神各（↑名〔崔〕）執一義、為分三実（↑宝〔崔〕）之也。（六〇一下四～一〇：〔崔三四八～三四九〕）	第七河西道朗法師、末荘厳旻法師、招提白琰公等云、衆生為正因体。何者、衆生之用総御心法、衆生之義言其処処受生令説御心之主、能成大覚。大覚因中、生生流転、心獲湛然。故謂衆生為正因。是得仏之本。故大経師子吼品云、正因者、謂諸衆生也。亦執出二諦外也。（六〇一下一〇～一五：〔崔三四九〕）
	5	1
説此用為正因耳。（三五下三～五）	第五師以避苦求楽、為正因仏性。一切衆生無不有避苦求楽之性。実有此避苦求楽之性、即以此用為正因。然此釈復異前以心為正因之説。今只以避苦求楽之用、為正因耳。故経云、若無如来蔵者、不得厭苦楽求涅槃。故知避苦求楽之用、為正因仏性也。（三五下五～一一）	第一家云、以衆生為正因仏性。……。又言、一切衆生悉有仏性。故知衆生是正因也。（三五中二二～二六）
	3	2
	第三師云、衆生之心異乎木石、必有厭苦求楽之性。由有此性故、修万行終帰無上菩提楽果。故説心性為正因体。如下文言、一切衆生悉皆有心。凡有心者、必当得成阿耨菩提。夫人経言、若無如来蔵、不（↑下）得厭苦楽求涅槃故。此是光宅雲法師義也。（二四九上二一～二六）	第二師云、有衆生為仏性体。何者、衆生之用総御心法。衆生之義処処受生。如是御心之主必当能成大覚。故説衆生為正因体。如師子吼中言、衆生仏性亦二種因者、謂諸衆生也。荘厳寺旻法師義也。（二四九上一六～二一）
	4	2
	第四解云、避苦求楽心為仏性。（八三九中一四～一五）	第二云、衆生為正因。故経云、正因謂諸衆生。（八三九中一一～一三）

9	8
第九地論師云、第八無没識為正因体。（六〇一下二三～二四：〔崔三四九〕）	第八定林柔法師義、開善知蔵師所用。通而為語、仮実皆是正因。故大経迦葉品云、不即六法、不離六法。別則心識為正因体。故大経師子吼品云、凡有心者、皆得三菩提。故法師云、窮悪闡提亦有反本之理。如草木無情一化便尽（底本の「罪」を改める）、無有終得之理。衆生心識相続不断、終成大聖。今形彼無識、故言衆生有仏性也。故迦葉品亦云、非仏性者、墻壁瓦石無情、則簡草木等。此意有心識霊知、能感得三菩提果。果則俱二諦也。（六〇一下一五～二三：〔崔三四九〕）
7	**2**
第七師以阿梨耶識自性清浄心、為正因仏性也。（三五下一三～一四）	第二師以六法為正因仏性。故経云、不即六法、不離六法。言六法者、即是五陰、及仮人也。故知六法是正因仏性也。（三五中二六～二九）
5	
第五師言、阿頼耶識法爾種子為仏性体。如此経言、仏性者、一切諸阿耨菩提中道種子。瑜伽論云、性種性者、六処殊勝、有如是相。従無始世展転伝来法爾所得。此意新師等義。（二四九中四～八）	
10	**3**
第十師以梨耶識為仏性也。（八三九中一七～一八）	第三云、以六法為仏性。六法者、五陰及衆生。故経云、不即六法、不離六法也。（八三九中一三～一四）

	10
	第十摂論師云、第九無垢識為正因体。（六〇一下二四～六〇二上一：〔崔三四九〕）
3	
第三師以心為正因仏性。故経云、凡有心者、必定当得無上菩提。以心識異乎木石無情之物、研習必得成仏。故知心是正因仏性也。（三五中二九～下三）	
	6
	第六師云、阿摩羅識真如解性為仏性体。如経言、仏性者名第一義空。第一義空名為智恵。宝性論云、及彼真如性者、如六根聚経説。六根如是従無始来、畢竟究竟諸法体故。（二四九中八～一一）
1	
第一解云。心為正因。故経云。凡有心者必得菩提。（八三九中一一～一二）	

注

（1）拙稿「『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第一大意」の分析」（『創価大学人文論集』二四、二〇一二年、四七～七一頁。本書、第三部・第一章に収録）、「『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第二釈名」の分析」（『印度学仏教学研究』六一―一、二〇一二年、四七一～四六四頁（左））、「『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第二釈名」について―『大乗玄論』との比較を含めて―」（『創価大学人文論集』二五、二〇一三年、五一～六九頁。本書、第三部・第二章に収録）を参照。

（2）『大乗玄論』以外に、吉蔵『涅槃経遊意』、元暁『涅槃宗要』、著者不明『三論略章』などにも、さまざまな仏性説が紹介されている。

（3）湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（北京大学出版社、一九九七年。初版は商務印書館、一九三八年）、四八三～四八五頁、釈恒清『仏性思想』（東大図書公司、一九九七年）、二三六頁、金星喆「三論学の仏性論―立破自在、無依無得の中道仏性論―」（『東アジア仏教学術論集―韓・中・日国際仏教学術大会論文集―』1〔東洋大学東洋学研究所編、二〇一三年〕、二六頁）などを参照。なお、『涅槃宗要』や『三論略章』も資料として取りあげられることもある。本稿の末尾に筆者が作成した仏性説の比較表を示すので参照されたい。

（4）「体（↑礼〔崔〕）」は、底本（『新纂大日本続蔵経』所収本）の「礼」を〔崔〕によって「体」に改めることを意味する。〔続〕は大日本続蔵経本の脚注によって改める場合を意味する。

（5）なお、『四論玄義』の引用出典は、『新纂大日本続蔵経』所収本に拠り、以下、頁・段・行のみをCBETAに基づいて記す。あわせて、崔鉛植校注『校勘　大乗四論玄義記』（金剛学術叢書2、韓国金剛大学校仏教文化研究所、二〇〇九年。〔崔〕と略記する）の頁数を記す。

（6）『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「一闡提等無有善法。仏性亦善。以未来有故、一闡提等悉有仏性」（大正一二、七六九上一五～一六）を参照。

（7）『南本涅槃経』巻第三十二、迦葉菩薩品、「是故断善根人以現在世煩悩因縁、能断善根。未来仏性力因縁故、還生善根」（同前、八一八下一七～一九）を参照。

（8）『高僧伝』巻第七、「又著二諦論・仏性当有論・法身無色論・仏無浄土論・応有縁論等、籠罩旧説妙有淵旨、而守文之徒多生嫌嫉、与奪之声紛然競起」（大正五〇、三六六下一八〜二一）を参照。

（9）湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（前掲）、四五一頁を参照。湯用彤は、『妙法蓮花経疏』の「良由衆生本有仏知見分。但為垢障不現耳。仏為開除、則得成之」（『新纂大日本続蔵経』二七、五上三〜五）を引用して、道生の仏性説を本有説と推定している。藤井教公「中国仏教における仏性解釈の種々相─道生と法雲を中心に─」（『印度哲学仏教学』二五、二〇一〇年）は、道生には当有と本有の両説のあることを指摘し、湯用彤氏の説を批判している（一〇七頁を参照）。妥当であると思う。

（10）湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（前掲）、四八八頁を参照。

（11）同前。

（12）これと類似の表現が吉蔵『中観論疏』巻第六に、「河西道朗対曇無讖翻涅槃経釈此語」（大正四二、一〇一上一七〜一八）とある。ここでは、道朗が曇無讖の訳した『涅槃経』のある経文を注釈したというのみである。

（13）『大乗玄論』と類似の記述が『中観論疏』巻第六にも、「問。涅槃云、十地菩薩見終不見始、諸仏如来見始見終。云何言大乗不説生死始終耶。答。涅槃経雖有此言、亦不分明辨生死之始。河西道朗対曇無讖翻涅槃経釈此語」（同前、一〇一上一四〜一八）と見られるが、ここでも道朗が曇無讖の翻訳した『涅槃経』の経文に対して注釈をしたことを指摘しているだけである。

（14）本文に引用した「但河西道朗法師与無讖法師共翻涅槃経、親承三蔵作涅槃義疏、釈仏性義、正以中道為仏性」（大正四五、三五下一九〜二一）を参照。

（15）湯用彤氏はいくつかの理由を挙げて、望法師が瑤法師の写誤であることを指摘している。湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（前掲）、四八八〜四八九頁を参照。思想内容については、湯用彤氏は、『大般涅槃経集解』巻第十八、「法瑤曰、衆生有成仏之理。理由慈惻、為女人也。成仏之理於我未有用、譬貧也」（大正三七、四四八下三〜五）を引用して、得仏の理を説く第三説を、成仏の理を説く法瑤の説と同一視している。法瑤の仏性説と理についての解釈に関しては、湯用彤氏が引用しているように、『大般涅槃経集解』巻第十八、「法瑤曰、仏性之理、終為心用。雖

復暫為煩悩所隠、如珠在皮中出不久也」（同前、四五二上二一～二二）、同、「法瑤曰、受教之徒聞見仏性、方生信解。身中乃有此之勝理、生奇特想也」（同前、四五二下二六～二八）も参考となる。これらの解釈によると、仏性を理としているので、成仏の理は、成仏を可能にする理と解釈した方がよいであろう。

(16) 吉蔵『涅槃経遊意』にも、「次有新（底本の「障」を、文意によって改める）安瑤師云、衆生有成仏之道理。此理是常、故説此衆生為正因仏性。此理附於衆生、故説為本有也」（大正三八、二三七下九～一一）とある。

(17) 「五事」については未詳。

(18) 「非」について、〔崔〕には「未詳」と注があることを意味する。

(19) 『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「以是義故、十二因縁名為仏性。仏性者、即第一義空。第一義空名為中道。中道者、即名為仏。仏者、名為涅槃」（大正一二、七六八下一七～二〇）を参照。

(20) 『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「爾時師子吼菩薩摩訶薩白仏言、世尊。若仏与仏性無差別者、一切衆生何用修道。仏言、善男子。如汝所問是義不然。仏与仏性雖無差別、然諸衆生悉未具足」（同前、七六八下二一～二四）を参照。

(21) 湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（前掲）、四九四頁を参照。

(22) 『景徳伝灯録』巻第三、「時有辯和法師者、於寺中講涅槃経。学徒聞師闡法、稍稍引去。辯和不勝其憤、興謗于邑宰翟仲侃。仲侃惑其邪説、加師以非法。師怡然委順。識真者、謂之償債。時年一百七歳。即隋文帝開皇十三年癸丑歳三月十六日也」（大正五一、二二一上一二～一七）と出る辯和法師を指すか。さらに検討を要する。

(23) 『大方等如来蔵経』、「譬如有人持真金像。行詣他国、経由険路懼遭劫奪。裹以弊物令無識者。此人於道忽便命終。於是金像棄捐曠野。行人践踏咸謂不浄。得天眼者見弊物中有真金像、即為出之一切礼敬」（大正一六、四五八下一五～一九）を参照。

(24) 湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（前掲）、四九三～五〇一頁を参照。湯用彤氏は、『大般涅槃経集解』巻第二十一、「宝亮曰、仏性雖在陰界入中、而非陰所摂者、真俗両諦、乃是共成一神明法」（大正三七、四六五上一〇～一一）、同巻第二十、「若就今経為語、乃識神明妙体、真如為実」（同前、四六〇下四～五）などの文を引用している。

(25)『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「我者、即是如来蔵義。一切衆生悉有仏性、即是我義」（大正一二、六四八中七～八）を参照。
(26)『涅槃宗要』、「第四師云、心有神霊不失之性。如是心神已在身内、即異木石等非情物。由此能成大覚之果、故説心神為正因体。如来性品云、我者、即是如来蔵義。一切衆生悉有仏性、即是我義。師子吼中言、非仏性者、謂瓦石等無情之物。離如是等無情之物、是名仏性故。此是梁武簫焉（蕭衍の誤り）天子義也」（大正三八、二四九上二六～中四）を参照。
(27) 伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』（大蔵出版、一九九二年）、二四七頁を参照。
(28) 湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（前掲）、五〇七頁を参照。
(29)『高僧伝』巻第八に本伝がある。大正四九、三八〇上一〇～二九を参照。
(30) 底本の「冥転」を、〔崔〕によって「冥伝」に改めることを意味する。
(31) 湯用彤氏は「至仏」の下には脱文があり、「至仏則異変相滅」のような文ではなかったかと推定している。湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（前掲）、五〇七頁を参照。
(32)『勝鬘経』自性清浄章、「若無如来蔵者、不得厭苦楽求涅槃」（大正一二、二二二中一四～一五）を参照。
(33)〔続〕には、「梁武……之也」の二十四字が一本にないことを注記している。
(34)『涅槃宗要』の第三説とも対応していると思われる。「第三師云、衆生之心異乎木石、必有厭苦求楽之性。由有此性故、修万行終帰無上菩提楽果、故説心性為正因体。如下文言、一切衆生悉皆有心。凡有心者必当得成阿耨菩提。夫人経言、若無如来蔵、不（底本の「下」を、文意によって改める）得厭苦楽求涅槃故。此是光宅雲法師義也」（大正三八、二四九上二一～二六）を参照。
(35)『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「修生亦爾、悉皆有心。凡有心者、定当得成阿耨多羅三藐三菩提」（大正一二、七六九上二〇～二一）を参照。
(36) 湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（前掲）、五〇〇頁を参照。
(37) 前注（32）を参照。

(38) 湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』(前掲)、五〇〇頁を参照。
(39) 湯用彤氏は「招提白琰」について、「未詳。陳に建初寺宝声がおり、白声とも号す」(『漢魏両晋南北朝仏教史』(前掲)、五〇九頁)と述べているが、おそらく招提寺慧琰を指すと推定される。『四論玄義』巻第九に、「白琰師云、鹿苑即前説人天之教。此時未正転法輪置与不取起。自鹿苑迄于双林、既有四時法輪、故就此明二智也」(六二八上五～七:〔崔四四六〕)とあり、白琰師が四時教判を採用したことが指摘され、一方、吉蔵『維摩経義疏』巻第一には、「招提慧琰用四時教」(大正三八、九〇八下二七～二八)とある。布施浩岳『涅槃宗の研究』後篇(国書刊行会、一九七三年。初版は一九四二年)、二二七～二二八頁を参照。
(40) 『南本涅槃経』巻第二十六、師子吼菩薩品、「正因者、謂諸衆生」(大正一二、七七五中二八)を参照。
(41) 『涅槃論』巻第一、「願仏開微密、広為衆生説。云何微密。身外有仏亦不密、身内有仏亦非密、非有非無亦非密、衆生是仏故微密。云何衆生是仏。衆生非有非無、非非有非非無、是故衆生是仏」(大正二六、二七七下二九～二七八上三)を参照。ただし、『四論玄義』巻第八には、「仏」を「仏性」に変えて引用している。「涅槃論云、衆生内有仏性非蜜(「密」の誤り。以下同じ)、外有仏性亦非蜜、亦有亦無非蜜、非非有非非無亦非蜜。衆生是仏是蜜也」(六一四上一～三:〔崔三九四～三九五〕)を参照。
(42) 『南本涅槃経』巻第三十、師子吼菩薩品、「説仏性者、亦復如是。非即六法、不離六法」(大正一二、八〇二下一～二)を参照。
(43) 『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「凡有心者、定当得成阿耨多羅三藐三菩提」(同前、七六九上二〇～二一)を参照。
(44) 『中観論疏』巻第九、「又謂、心不可朽滅是常見。草木一化便尽、則是断見」(大正四二、一三八中一九～二〇)を参照。
(45) 『南本涅槃経』巻第三十三、迦葉菩薩品、「非仏性者、所謂一切牆壁瓦石無情之物」(大正一二、八二八中二七～二八)を参照。
(46) 前注(42)を参照。

(47)『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「仏性者、即是一切諸仏阿耨多羅三藐三菩提中道種子」（同前、七六八上八～九）を参照。

(48)『瑜伽師地論』巻第二十一、「如是種子非於六処有別異相。即於如是種類分位六処殊勝。従無始世展転伝来法爾所得、有如是想及以言説。謂為種姓種子界性。是故当言堕一相続」（大正三〇、三九六上六～九）を参照。

(49)『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「善男子。仏性者、名第一義空。第一義空名為智慧」（大正一二、七六七下一八～一九）を参照。

(50)『究竟一乗宝性論』巻第三、一切衆生有如来蔵品、「偈言、仏法不相離　及彼真如性　法体不虚妄　自性本来浄　此偈明何義。仏法不相離者、依此義故。聖者勝鬘経言、世尊。不空如来蔵、過於恒沙不離不脱。不思議仏法故。及彼真如性者、依此義故。六根聚経言、世尊。六根如是。従無始来畢竟究竟諸法体故」（大正三一、八三五中二四～下二）を参照。

(51)『摂大乗論釈』巻第七（同前、二〇〇下二一～二四）を参照。

(52)前注（49）を参照。

(53)『大乗玄論』が十一説を紹介するのに対して、それを抄略した『三論略章』が十説を紹介するのも、第一義空を正因とする説を取りあげないからである。

(54)『大乗玄論』巻第三、「然十一家、大明不出三意。何者、第一家以衆生為正因。第二以六法為正因。此之両釈不出仮実二義。明衆生即是仮人。六法即是五陰及仮人也。次以心為正因。及冥伝不朽、避苦求楽、及以真神、阿梨耶識。此之五解雖復体用真偽不同、並以心識為正因也。次有当果与得仏理、及以真諦、第一義空、此四之家並以理為正因也」（大正四五、三五下二八～三六上七）を参照。

第四章 『大乗四論玄義記』「仏性義」大意・釈名・体相の訳注研究*

『大乗四論玄義記』「仏性義」は大意・釈名・体相・広料簡の四章から構成されているが、本稿では、第一章から第三章までの訳注を発表する。便宜上、翻訳のなかに、「第一　大意を明かす」、「第二　名を釈す」、「第三　体相を論ず」の見出しを示す。

訳注の凡例

一、本稿では、『大乗四論玄義記』「仏性義」大意・釈名・体相の部分を『新纂大日本続蔵経』所収本を底本として現代語訳する。
一、訳文のなかの（ ）は説明文、〔 〕は補訳、【 】は原漢文の挿入であることをそれぞれ意味する。
一、本文行間に記す598c は、『新纂大日本続蔵経』第四十六巻の五九八頁下段を意味する。上段をa、中段をb、下段をcとそれぞれ記す。
一、注記における〔崔〕は、崔鉛植校注『校勘　大乗四論玄義記』（金剛学術叢書2、韓国金剛大学校仏教文化研究所、二〇〇九年）を意味し、その頁数を記す。
一、注記の見出しは、原漢文とする。
一、出典の表記は、CBETA に基づく。

一、注記における『大乗四論玄義記』の引用文の出典表示は、『新纂大日本続蔵経』に基づくが、〔崔〕の頁数も記す。

現代語訳

無依無得大乗四論玄義記巻第七[598c]

仏性の意義について、四段がある。第一に大意を明らかにし、第二に名を解釈し[1]、第三に体と相を明確にし、第四に詳しく問答を展開して考察する。

第一　大意を明かす

第一に大意を明かすとは、興皇〔法朗〕大師は、「何ものにも実体として依存したり把握したりせず、まったく何ものにも住しないことを宗とすると語らなければならない」という[2]。それ故、『大品般若経』第一巻序品の初めには、「不住というあり方によって、般若波羅蜜の中に住す」とある[3]。それ故、関中の僧叡法師の『大品〔般若経〕疏』の中には、「奥深い門を開き明らかにするのに、不住を始めとし、無得を終わりとする」とある[4]。それ故、もし少しでも実体として把握することのできるものがあれば[5]、すべて破り捨てる必要がある。なぜかといえば、ほんのわずかでも[6]〔実体として〕留めれば、実体的把握をしないという根本趣旨ではないからである。それ故、

『涅槃経』には「仏性とは、有でもなく無でもなく、因でもなく果でもなく、内でもなく外でもなく、常住でもなく断滅でもない」などとある。[7] 四句分別やあらゆる否定を超絶している。そうではあるが、[8] またすべての衆生にみな仏性が有るということができる。また無いということもできる。有るとも無いともいう。[9] 得失の情に焦点をあわせると、[599a] □（二と推定する）つに分けられる。とりもなおさず有所得と無所得である。それ故、『大〔般涅槃〕経』梵行品には、「有所得とは生死の二十五有であり、無所得とは大涅槃と名づける」とある。[10]『〔涅槃〕経』に「有所得とは、生死と名づける」とあるので、仏性はない。「無所得とは、涅槃と名づける」ので、中道仏性があり、それ以外の物はない。ただこれ（中道仏性）を失えば、仏性は生死の二十五有となり、これを得れば、生死の二十五有は仏性となる。それ故、失は理の外にほかならず、得はとりもなおさず理の内である。それ故、一家（三論家）の根本教義においては、顛倒と不顛倒とには少しの区別もないのである。[11] それ故、『大〔般涅槃〕経』如来性品には、「甘露のようでもあり、また毒薬のようでもある。服して甘露となれば長生きする場合もあるし、服して毒薬となれば生命を傷つけて夭折する場合もある」とある。[12]『仁王経』には、「菩薩がまだ成仏しない時には、菩提は煩悩となる。成仏した時には、煩悩は菩提となる」とある。[13]『中論』涅槃品には、「涅槃の真実の究極と世間の究極とには、ほんのわずかな差別もない」とある。[14] このような多くの〔経論の〕文は、理の内外という意味にほかならない。それ故、理の外の衆生に仏性はないという。しかし、この顛倒の衆生には再び理に入り源に還るという意義があるので、仏性があるということもできる。それ故、『〔涅槃〕経』には、「すべて心有る者は、みな最高の正しい悟りを得る」とある。[15] それ故、『仁王経』受持品には、「大王よ、この波若波羅蜜は、諸仏、菩薩、一切衆生の心識の神妙な根本である」とある。[16] もしそうであるならば、源に還って本来清浄であるという意義でないことがあろうか。

問う。五時般若[17]とは、第二時教等の経である。どうしてこれを引用して仏性の意義を証拠立てるのか。
答える。彼は自分で五時[18]、四時[19]等〔の教判〕を作るが、経論の意ではない。今、経の中の半満教[20]の意によって、これ〔仏性の意義〕を明確にするのである。
問う。どのような理由で仏性を説くのか。
答える。『大〔智度〕論』には、「諸仏は何も理由がないとか、小さな理由で〔般若波羅蜜を〕説くことはない。説くには、きっと理由があって説く」とある[21]。今、『法華経』に、「〔釈尊は〕重大な事柄のために、世間に出現する。重大な事柄という意味は、仏知見を開き、ないし衆生に仏知見の道に入らせようとするために説く」とある通りである[22]。今、仏性も同様である。「知見」は、とりもなおさず仏性のことである[23]。
問う。仏性はどのような法であり、仏性と名づけるのか。
答える。〔法朗〕大師は「三世の諸仏はこれを本性とするので、仏性と名づける。とりもなおさず三世十方の諸仏の本源である。十方三世の諸仏はこれによって成仏するので、本源という。[599b] 仏性を悟ることによって、一切衆生をみな成仏させようとするので、仏性を説くのである」という。無差別の中の差別の立場で仏性を説く。蔵公〔吉蔵〕は八種に展開するので、仏性を説く。
　何であるかといえば、第一に、昔の三乗の性に対応させようとするので、仏性を説く。昔の三乗の性とは、菩薩・辟支仏・声聞〔の三乗人〕にはみなこれらの三つの性があることを意味する。これは三蔵教の中の意である。今、このような誤った考えを破ろうとするので、ただ一つの仏性があるだけで、二乗はないと明らかにする。このような理由で、仏性を説くのである。
　第二に、自らが守っている根源を保持することに対応させようとするので、仏性を説くのである。二乗は四智に

よって完成し[24]、自ら究極であるということを明らかにする。自らの立場を守って留まり、もはや進んで仏果を求めない。今、これらの誤った考えを破ろうとするので、「あなたたちはみな仏性があり、例外なく成仏するであろう。どうして真実を明らかにしていない小乗の経の意を守るのか」という。それ故、仏性を説くのである。

第三に、菩提心を生ずる衆生のために、「あなたたちはみな成仏するであろう。もし仏性がなければ、どうして成仏することができるであろう。仏性があって、もし発心して修行することができれば、必ず成仏することができるであろう。もし仏性がなければ、どうして発心・修行して成仏することができようか。あたかも乳に酪の性質があれば、貯蔵して揺り動かして酪となるけれども、もし酪の性質がなければ、貯蔵して揺り動かしても、結局酪になることができないようなものである」という。今も同様である。衆生にみな仏性があって、発心・修行するならば、成仏することができる。この意味のために仏性を説くのである。

第四に、下劣な衆生のために、仏性を説く。「あなたたちにはみな仏性があって、成仏することができるであろう。下劣の心を生じてはならず、尊く勝れた心、中心的に導く心を生ずるべきである」とある。これらの事柄のために、仏性を説くのである。

第五に、驕慢でおごり高ぶり、他人を低く見る人のために、仏性を説く。自分で己れは勝れているといい、他人は卑しく劣っているというので、仏性を説いて、「一切衆生にはみな仏性があって、例外なく成仏するであろう」と明かす。仏性に高下はない。どうして尊いとか卑しいとか〔の差別〕があるであろうか。

第六に、好んで罪を犯す衆生のために〔仏性を〕説く。あなたは一切衆生と源が同じである。どうして相手を殺すことができようか。つまり、殺害者に対して、仏性を説く。あなたがもし殺すならば、仏を殺すことに等しい[25]。一切衆生にみな仏性があって、成仏するであろうので、仏性を説くのである。

第七に、小乗の人や一闡提は善根を断ち切り、結局のところ成仏する道理はない。『大〔般涅槃〕経』の本がま

だ〔中国に〕もたらされない時には、慧厳・慧観などの法師はみな「一闡提には仏性がない」といったようなものである。このような誤った考えを破るために、仏性を説くのである。

第八に、無常に閉じ込められて執著して、三法印を修行し、きっと有為法は無常であり、一切法は無我であり、ただ涅槃が寂滅すると思い込む三修比丘(26)のためである。この執著を破るために仏性を説き、諸法にどうして我があるとかないとかの意義があろうかと明らかにする。我を破るために、一切法は無我であると説くと、共通に誤って考えて、みな無我であるという。無我を破るために、仏性の我があると説く。とりもなおさず有我によって無我を破るのであり、かえって仏性の真我を認識する。それ故、『〔涅槃〕経』には、「空とは生死、不空とは大涅槃である」とある(27)。これらの誤った考えを破るために、中道仏性の意義を説くのである。

今思うに、大意は前の八種の説を出ないけれども、今、『大〔般涅槃〕経』に、「〔首楞厳三昧・般若波羅蜜・金剛三昧・師子吼三昧・仏性の〕五名の中で、波若と仏性は、名称の相違である」とあるのに依る(28)。また『大〔智度〕論』に波若の意を説くことに〔よれば〕、仏性を開くのに、十意があるのである(29)。第一に、最終的に菩薩行に至るために説く。第二に、十方の諸仏・諸母のために説く。第三に大小の両乗が相違するために説く。第四に三乗の三性が相違するために説く。第五に二乗は永遠に四智を完成し、もはや進んで尊く勝れた道を求めないために説く。第六に、生身・法身の二身の供養を区別するために説く。第七に、二つの極端を破り、中道に留まらせようとするために説く。第八に、一闡提は成仏しないということを破ろうとするために説く。第九に、二乗に正法を信じさせようとするために説く。第十に、万行を完成するので、仏性を説くのである。

問う。この顛倒の衆生に仏性があるか。

答える。顛倒の衆生という以上、〔仏性は〕ない。このような解釈は、大いに『〔十〕地〔経〕論』・『摂〔大乗〕

論』の二論と成実学派・毘曇学派の二学派と相違する。かの宗の八識・七識には、真如の性があるからである。『摂〔大乗〕論』等を翻訳した崑崙三蔵法師[30]（真諦）は明らかに「真如の性は八識の煩悩の中にあるけれども、煩悩にも汚染されず、智慧にも浄められない。自らの性が清浄であるからである。浄でもなく、不浄でもない。体に汚染がない以上、智慧によって浄化される必要がない。それ故、浄でないのでもないと名づける。浄でないのでもないとは、虚妄を断ち切って、体がはじめて顕現するので、浄でないのでもないという。自性清浄心にほかならない。かの論（『摂大乗論』）の三種仏性の中の自性住仏性[31]は、凡夫から金〔剛〕心まで保持される浄識は、まだ煩悩を離れず、煩悩の中に留まっているようなものである」といっている。もしそうであるならば、どうして惑識の中に真如の性があるのではないであろうか。論師真諦は、惑の下に収めることのできる同類のものがあるとしている[32]。ただこの地域の摂論師[33]は三論の義疏の意を盗み見て、自分たちの理論のなかに置いた。軽毛のように不安定な人はこれに信従するが、[600a]呉魯（中国）の師の意ではない。その意味するところは、章甫[34]（冠）を、編み髪の人や入れ墨をする人〔などの野蛮な人〕の頭に置いて載せるようなものである。

問う。この〔顚倒の〕衆生に仏性がないということについては、『涅槃論』に、「どうして衆生は仏なのか」とある[35]。

答える。まさしくその意味である。もし道に約して明かすならば、この衆生は結局、実体として捉えられないので、「衆生は仏である」という。それ故、その『〔涅槃〕論』には、「衆生の内にも仏があるのではなく、外にも仏があるのではなく、あることがないのでもなく、ないことがないのでもない」とある[36]。この意味は仮であり、また中でもある[37]。もし顚倒の衆生というならば、どうして〔顚倒を〕停止することができようか。それ故、仏性がないといい、虚妄のようなものではない。惑の中に真如の性があるとは、この真如は、虚妄等によって汚染することは

できないのである。

第二　名を釈す

第二に〔仏性の〕名を解釈する。法師たちはさまざまに名を解釈している。今ひとまず先に名の付け方は前代の人たちと異なることを明らかにする。

第一に、「仏と性はいずれも因の範囲にある名称である。一切衆生に霊妙な悟りの本性があり、成仏しても変化することがなく、木石等に〔悟りの〕本性がないのと区別される。そこで、『大〔般涅槃〕経』には、『一切衆生にはみな仏性がある』とある」[38]という。

第二に龍光法師[39]は、「仏と性は、未来の果の領域にある」という。そうである理由は、仏は悟ることに名づけたものであり、因にはその〔悟ることという〕意味はないからである。性は、もともと変化しない。仏は高くそびえているので[40]、性と呼ばれる。因の範囲は無常であるので、性の意味は確定的ではない。ところで今、因の範囲でも仏性と呼ぶのは、みな果に従って名づけられたものである。〔僧綽〕論師は彼の師〔智蔵〕の意を採用して、「〔仏と性の〕果の二種は、必ず心の因によって得られるものであることを示そうとする。また小乗や外部の物、虚妄等を排除するのである」という。これの意味については後に検討する。

第三に開善寺智蔵法師は、「果の領域は仏であって性ではなく、因の範囲は性であって仏ではない」という。そうである理由は、仏は悟ることに名づけたものであり、常住を根本趣旨とする。因にその〔常住という〕意味がないので、果はただ仏にだけあてはまる。性とは変化しないことを根本趣旨とする。因の範囲の成仏するという道理

は変化することがないので、性という意味である。〔仏という〕果は〔改めて〕果を感得したものではなく〔もともと果であり〕、それに不都合はない。因は果に到達したものではないので、因はただ性にだけ当てはまる。ところで今、果も性と名づけるのは、因に従って名づけられるのである。〔性である〕因も仏と呼ばれるのは、果に従って呼ばれるのである。〔因と果の〕どちらも互いに従う理由は、因果の理が必然として相関関係のあることを示そうとするからである。つまり、昔の教えや木石、虚空等を排除するのである。

　第四家、今の大乗の無所得の意義はそうではない[41]。どうして立場を区別し、さまざまな解釈によって、最終的に断見と常見の二心の有所得を離れないということがあろうか。『〔大般涅槃〕経』は自ら、「仏性は非有非無、非内非外、[600b]非因非果等である」と説いている[42]。仏性を究極的立場から論じると、存在するのでもなく、存在しないのでもなく、何も当てはめる概念はなく、一道清浄であって、存在もなく不存在もない。存在もなく不存在もないけれども、仮設の概念によって存在・不存在を説く。〔仏性の〕存在がなければ、因果の自体存在【己性】には存しないし、不存在がなければ、くまなく因果の自体存在に存する。天女が舎利弗に、「女身の色相は、今どこに存在するのか」と質問する通りである。舎利弗が、「身体の色相には存在もなく、不存在もない」という。天女が、「すばらしい。存在もなく、不存在もないのは、仏の説くところである」という[43]。もし詳しくいえば、存在・不存在もなく、存在もなく不存在もなく、中仮を備えているのである。それ故、今、仏性について、因でないものを因と説き、果でないものを果と説くので、因にある場合を仏性と名づけ、果にある場合を涅槃と名づける。それ故、仏性・法性・法界・真如等はみな同一の物であって、名称がさまざまに異なるだけである。また仏性・如来性・三宝性とも名づける。それ故、「仏法僧の三宝の性は、無上第一の尊いものである」という[44]。仏性を究極的立場から論じると、みな非であって、当てはめる概念はない。因果でないけれども、因果の本となることができる。ただ因果のために

本となるだけでなく、また一切諸法(45)のために本となるのである。これはとりもなおさず仏性(46)そのものを因と名づけるべきでないのは、仏性は因性ではないからである。涅槃そのものを果と名づけるべきでないのは、とりもなおさず涅槃は果性ではないからである。それ故、因でないけれども、因の本となる。それ故、仏性は因でないけれども、また二因となる。仏性は果でないけれども、果の本となることができる。それ故、果でないけれども、二果となる(47)。これはとりもなおさず二果・二因であり、因の果、果の因である。非因非果を本とする。本であるので、正因とするのである。用であるので、傍とする。傍は正によることによって名づけられ、正は傍によることによって名づけられる。しかしながら、傍に相対して正とすれば、これはまだ好い正ではない。傍もなく正もなければ、はじめて正と名づける。この正はもはや言葉で表現することができない。正といえば、傍に所属し、体といえば、用に所属する。それ故、仏性は一道清浄無二である。無二であって二である。それ故、因の果と果の因というものは、相対して名づけられるのである。

ただこの相待に横竪の相違があり、三種類の名称の解釈がある。

第一に理を表わして名を解釈する。とりもなおさず竪の方向から論じる。因は不因という意味であり、果は不果という意味である。仏は不仏という意味であり、性は不性という意味である。名そのままが意味であり、意味そのままが名である。これは竪の方向から表わして名を解釈する。故に『居士経』（『維摩経』）には、「五受陰[600c]は、空であって何ものも生起させないことをはっきりと理解することは、苦の意味である。不生不滅は、無常の意味である」とある(48)。もともと生滅を無常とするけれども、無生滅を無常の意味とするのは、とりもなおさず理を表わして名を解釈することである。

第二に開発して名を解釈する。仏は法という意味であり、法は仏という意味である。横の方向から明らかにする

ことである。因は果に相対して名づけられ、果は因に相対して名づけられるようなものである。それ故、因は非因の因であり、果は非果の果である。それ故、仮設の名称によって因果を説く。因を借りて果を説き、果を必要として因を説く。もし因の因とするものがあるならば、因は自因である。どうして果を必要としようか。どうして果の果とすることのできるものがあるならば、果は自果である。どうして因を必要としようか。今意味するところは、仮であるので自の意味はなく、他に依存するので、自の体がない。それ故、仮設の名称によって相対する因果は因果ではない。因果ではない。相対的な仮設の因果は、因果ではない。仮設の名称、方便、因縁、相対的な言説、相互依拠には、自性がないので法はない。法がなければ、無所有（無実体）である。無所有であれば、相互依拠して説く。一切法は無二、無所有の意味であるので、因は果によって名づけられ、とりもなおさず果を意味とする。果は因によって名づけられ、因を意味する。それ故、『大〔般涅槃〕経』には、「衆生に深く世諦を知らせようとするので第一義を説き、衆生に深く第一義を知らせようとするので世諦を説くのである」とある。[49]名と意味もその通りである。これは自他互いに名を解釈して開発するという意味である。

第三に体そのものに即して名を解釈する。仏は覚了という意味である。

今、性を明かすのに、また三種の仕方がある。仏を例にするとわかる。性は不性という意味である。不性は一切法を包含し、みな無性であり、空無所有、清浄である。縁に随う場合には、仮設の名称によって不性を性と説く。縁に随って明かすものは、どんな性を論じようとするのか。仏性を論じるのに、ただ仮りに仏を性と名づけるだけである。それ故、仏性と名づける。それ故、仏性、法界、法性は、ただ一道を論じるだけで、別の法はない。故に性は不性という意味であり、不性は性という意味であれば、この不性・性に達する。性を不性とすれば、非性非不性に達する。この性・不性を理解すれば、この人に仏性がある。理解しなければ、仏性はない。それ故、「すべて

心ある者には、みな仏性がある」という。[50] どうしてすぐさま衆生等にみな仏性正因があると語ることを理解しないことがあろうか。

次に経に焦点をあわせて五種の仏性を展開する。名を解釈するのに、諸師の説は相違する。開善〔寺〕智蔵法師は、「正はもっぱら不偏の意味であるはずである。衆生の神明は如来の種智と大小の相違があるけれども、同様に思慮する智慧である。性は他を招き寄せるので、〔正因は〕縁因に相対して名づけられるので、傍助という意味ではない。縁因とは、縁由という意味である。正因はあるけれども、万行を修しなければ、最終的に果を得ることはできない。万善の修行によるので、仏果を得る。正因に相対して縁と名づけられ、また境界とも名づけられる。草木・虚空等のように、仏果を照らし出すことができない。ただ観察する智によって対象とされ、心のために対境となるので、境界と名づけるのである。了因とは、照らし理解するという意味である。万善の類によって仏果を顕わし出すので、了因と名づける。[51] 灯火が物を照らすように、その対境が明了であることをたとえるのである。果とは、因に報いるという意味である。果果とは、果から果を生ずることを意味するので、果果と名づけるのである」という。

今思うと、三種の〔解釈の〕意味は前の通りである。〔正因の〕正は遠く離れるという意味である。『華厳経』性起品には、「正法は、すべての趣・不趣を遠く離れている」とある。[52]『大品〔般若〕経』無生品には、「『波若波羅蜜はどのようなものか』と。答える、『遠く離れるので、般若波羅蜜と名づける』」と。『遠く離れるとはどのようなものか』と。『陰界入等、ないし、すべての法の内空・外空等を遠く離れるのである』」とある。[53]〔正因の〕正は中実という意味である。[54]『正観論』（『中論』）のようなものである。また不偏と解釈される。因とは、本という意味、由という意味である。それ故、『〔維摩〕経』には、「無住を本とする」とある。[55] 般若は一切法等を生ずることができ

る[56]。縁因とは、また古くからの名の解釈によって理解されるようなものである[57]。了因とは[58]、不二を理解するという意味である。また普通の解釈によって理解されるようなものである。果と果果もまた類比的な解釈によって理解される。そうであるけれども、その意味はずっと諸師と相違するのである。仏性を究極的立場から論じると、仏は四句・百非を極めるから仏である。性は正という意味であり、正は実という意味である。〔仏性とは〕正実の性を極めることである。

第三　体相を論ず

第三に〔仏性の〕体・相を論じる。仏性の体・相について、前代の師が理解を主張するのに、三家の相違がある。涅槃の宗体は、きっと仏性の意義であるはずである。

第一に道生法師は主張する、「未来の存在が仏性の体である」と。〔道生〕法師の考えは、一切衆生にたとい仏性がないといっても、当然清浄な悟り[59]を得るべきである。悟る時には、四句分別やあらゆる否定を重ねることを超脱し、三世〔という時間の内部〕にも収まらないけれども、まだ悟りを得ていない衆生に焦点をあわせ、四句分別やあらゆる否定を重ねることに比較相対すると、未来の果である。

第二に曇無讖[60]法師は主張する、「本有の中道真如が仏性の体である[61]」と。

第三に道生と曇無讖[62]との中間で主張する、「得仏の理が仏性である[63]」と。〔法〕瑤[64]法師の義である。

三人の師の根本主張について、末流の主張は同じでない。かいつまんで十の[601b]立場がある。

第一に白馬愛法師は道生の義を採用していう、「当果を正因とするならば、当果の意義のない木石を除外する」

と。無明の初念がなければそれまでであるが、心があれば、当果の〔仏〕性がある。それ故、あらゆる行を修めて果を獲得するので、当果を正因の体とする。この師は最終的に『成〔実〕論』の趣旨を取って解釈している。道生法師の意は、必ずしもそうではない。法師は凡人でなく、五事によって証知するからである。法師にもこれと同じ説がある。[65]正確にいうと、顕われれば果であり、隠れれば因である。ただすべて方向を転じて、[66]因果とするのである。

第二に霊根寺慧令僧正[67]は、〔法〕瑤師の義を採用していう、「一切衆生に本来、得仏の理のあることを、正因の体とする」と。つまり、因の中の得仏の理であり、理は常住である。それ故、二つの文を証拠とする。第一に師子吼品に、「仏性とは、十二因縁を仏性と名づける」とある。[68]なぜかというと、あらゆる仏は、これを性とするからである。これは正因の性を明らかにするもので、諸仏はこれを性とするという。それ故、因の中に得仏の理のあることを証知するのである。第二にまた師子吼菩薩が質問していう、「もし一切衆生に仏性があるならば、なぜ修行をするのか」と。仏は答える、「仏と仏性には差別がないけれども、多くの衆生はすべてまだ備えていない」[69]と。これはまさしく性はあるけれども、仏がないので、「まだ備えていない」という。また〔仏〕性のない木石等を除外するのである。これは性である。[70]この二人の師の相違は、愛公[71]は常住[72]の果に焦点をあわせてこれを明らかにし、慧令僧正は因の中の得仏の理が常住であることに焦点をあわせるのである。

第三に霊味小亮法師[73]は、「真俗がともに衆生の真如性の理を成り立たせることが正因の体である」という。なぜかといえば、心がなければそれまでであるが、心があれば、真如性における生があるからである。平正な真如の正因を体とする。苦・無常を俗諦とし、即空を真諦とする。この真俗は、平正な真如において用いるので、真如は二諦の外に超え出ている。もし外物ならば、真如にほかならないけれども、心識ではないので、生じてから断滅する

のである。

第四に梁武蕭天子[74]の義である。心に失われない性である真神があることを正因の体とする。すでに身の内にあるので、心性でない木石などの物と相違する。これは、因の中にすでに真神の性があるので、真の仏果を得ることができるという意味である。故に『大〔般涅槃〕経』如来性品の冒頭には、「我とは、とりもなおさず如来蔵という意味である。一切衆生に仏性があるのは、とりもなおさず我という意味である」とある[75]。つまり、木石などと相違するのである。また二諦の外[601c]に超え出ている。また小亮と同じ趣旨である。

第五に中寺小安法師[76]は、「心に深く伝わり朽ちない[77][78]という意味があることを、正因の体とする」という。これは、神識に深く伝わる作用があるという意味である。心に変化があり、特徴が変化して仏に至るようなものである。また性のない[79]木石などを除外するだけである。また二諦を超え出ているのである。

第六に光宅〔寺法〕雲法師[80]は、「心に苦を避け楽を求める性の意味があることを、正因の体とする」という。惑に背く性を理解して[81]菩提性に向かうようなものである。また性のない木石などを除外するのである。それ故、『夫人経』(『勝鬘経』)には、「衆生がもし苦を厭わなければ、涅槃を求めない」とある[82]。意味の解釈に、「この心に生死に[83]背くという性があることを、衆生の善という根本とする。それ故、正因とする。また二諦の外に超え出ている」という。さらにまた、ときに師である亮師の意義を用いて、「心に真如の性があることを、正体とするのである」という。梁武などの三人の師の学説がある。諸師は、「ただ一つの心神があるだけで、それぞれ一義を採用して、三つの真実[84]を分けるのである[85]」という。

第七に河西道朗法師[86]、荘厳〔寺僧〕旻法師[87]、招提〔寺〕白琰公[88]等は、「衆生を正因の体とする」という。なぜかといえば、衆生の作用は心法を統御し、衆生の意味はいろいろな場所に生まれ、心を支配する主を説いて、偉大な

覚りを完成させることをいうからである。偉大な覚りの因の中で、繰り返し生まれて流転し、心が静まりかえるので、衆生を正因という。得仏の根本である。それ故、『大〔般涅槃〕経』師子吼品には、「正因とは、衆生を意味する」とある。[89] また二諦の外に超え出ているると主張するのである。

第八に定林〔寺僧〕柔法師の理論であり、[90] 開善〔寺〕智蔵師の採用するものである。[91] 共通にいうと、仮・実はいずれも正因である。それ故、『大〔般涅槃〕経』迦葉品には、「六法（色・受・想・行・識と衆生）に即さず、六法を離れず」とある。[92] 個別にいうと、心識を正因の体とする。それ故、『大〔般涅槃〕経』師子吼品には、「すべて心のある者は、みな悟りを得る」とある。[93] それ故、法師は、「極悪の一闡提も根本に帰るという道理がある。草木のような無生物はこの一生で終わり、[94] 最終的に得〔仏〕の道理がない。衆生の心識は、相続して断ぜず、最終的に偉大な聖人となる」という。今、かの〔心〕識がないものに比較するので、衆生に仏性があるというのである。それ故、迦葉品にも、「仏性でないとは、墻壁瓦石のような無生物のことである」とあるので、[95] 草木などを除外する。これは、心識霊知があれば、悟りという果を感得することができるという意味である。果はともに二諦である。

第九に地論師は、「第八無没識を、正因の体とする」という。

第十に摂論師は、「第九無垢識を、正因の体とする」という。

それ故、それらの両師は、「凡夫から仏に達するまで、同じく自性清浄心を正因仏性の体とする」[602a] という。それ故、彼は、「自性住仏性、引出仏性、得果仏性である」という。[96] この引出・得果の二つの性については、それらの師たちの理解は同じでない。一説に、三性はいずれも正因性であるという。また一説に、自性住は正因性であり、その他の二つの性はそうではないという。なぜかというと、果と果果の二つの性は、得果性、引出性である。とりもなおさず十二因縁によって生じる法である。了因性、自性住を観察知覚するのは、非因非果の仏性正因の性であ

る。地論師は、「区別していうと、三種がある。第一に理性、第二に体性、第三に縁起性である」という。隠れる時には理性とし、顕われる時には体性とし、用いる時には縁起性とするのである。地・摂の二論（『十地経論』・『摂大乗論』）の意義は奥深く同じである。昔の曇無讖の理論である。[97]

今考えると、これら十師の説は、いずれも自分勝手な心によるものであり、経によって考えたのではない。[98]次のようにいうことができる。『大〔般涅槃〕経』に、「競って瓦礫を投じ、羊角の刀と誤って伝える」とある通りである。[99]師子吼の中の□□の通りである。[100]それ故、一々これを破る必要がある。

質問する。十家も経を引用し、あなたも経に拠っている。どうしてあなただけが正しく、他は正しくないのか。

答える。この事柄は、世間の娘と婢の二人の子供が父親の家業を争うようなものである。どうして互いに似ているとするのか。さらにまた、今家は南天竺の摩訶衍を学ぶ龍樹の影響を受けている。彼は罽賓[101]の小乗を学ぶ訶梨〔跋摩〕の論（『成実論』）に依っている。さらにまた、地・摂の二論の有得大乗を学ぶ師宗は、すでにはるかに隔たっている。あなたは『成〔実〕論』[102]と地・摂の論を学び、私は三論を学んでいる。私は初命の章について論じよう。『十二門論』には、「今、かいつまんで摩訶衍を理解すべきである」とある。[103]『中論』の冒頭にもまた、「摩訶般若波羅蜜の中に説く通りである」とある。[104]あなたは初命の章について論じて、「なぜこの論を作るのか。私は正面から三蔵の中の真実の意義を論じようとする」という。[105]もしそうであるならば、はるかに隔たっている。[106]それ故、『法華経』安楽行品には、「三蔵の学者に近づいてはならない」とある。[107]さらにまた、『大品〔般若経〕』[108]遍学品には、「十地を戯論とする。ないし一切は戯論である」とある。[109]それ故、かの学説は、無没識を惑から解脱する根本とする。金剛心に達して無没は消滅し、無垢をあらわす。どうして二見の徒であろうか。それ故、『〔大品般若〕経』には、「二があるものはすべて有所得である」とある。[110]また冥より覚を生じることでもあり、外道の理論[111]に同じであ

る。なぜかというと、無没無明の上に、修行して十地の理解が生じる。どうして冥より覚を生じるという理論でないであろうか。このため師弟は相違し、教門も相違する。どうして比較することができようか。それ故、『大〔般涅槃〕経』[602b]には、「甘露とも名づけ、毒薬とも名づけるのである」とある。[113]今、二種の批判を明らかにするのに、仏性はどうして心や心でないものに関わるであろうか。[114]ないし八・九識も同様である。それ故、今、心・不心のどちらでもない。このために心・不心はいずれも仏性であると論じることができる。今、もし仏性を明らかにするならば、すべて非でないものはない。『大〔品般若〕経』[115]の下の文に、「有でもなく無でもなく、有為でもなく、常でもなく無常でもない。ないし断でもなく不断でもないのである」とある通りである。[116]このために、仏性は、否定を繰り返しても否定しきれないものであり、肯定を繰り返しても肯定しきれないものであり、[117]是の非もまた非でなく、非の是もまた是でない。百非の非せざるもの、百是の是せざるものである。[118]横に百非を絶し、竪に四句を絶している。横に百非を絶すとは、前に説く通りである。仏性は有でもなく無でもなく、常でもなく無常でもなく、心でもなく色でもない。このような一切はすべて非である。このようにすべて非であるならば、どうしてただ百非、ないし百千万の非、ないし無量の非に限られるであろうか。竪に四句を絶しているとは、仏性は、心でもなく不心でもなく、亦心〔亦〕非心でもなく、非心でもなく非不心でもないという通りである。このような四句はすべて絶している。一切はみな非である。百非、ないし千万の非である。無量が非である以上、無量の是を招き寄せる。前は百非である以上、ないし万の非、[119]無量の非である。一切はみな非であるとは、今、是を論じるならば、百の是は万の是である。ないし一切はみな是である。善、あるいは悪、色、あるいは心など一切はみな仏性である。『大〔品般若〕経』の下の文に、「煩悩は仏性であり、色もまた仏性である」と明らかにする通りである。[120]空空を釈して、「是の是と非の是は、空空と名づける」という通りである。[121]非はどちらも非であり、是はどちらも取る。是

故是是非是皆是空空是是是非是是而是是非是非非非非而非不非也[122]。

第一家・第二家が当果の理と得仏の理を正因の体とすることについて、今、三つの理由によって破る。第一には有無によって批判する[123]。三世を破るようなものである。この二つの理は、有であるのか、無であるのか。理がもし有であって無と相違するならば、理は当然生じるべきである。すでに無と相違するのは、すでに有るからである。現在の理に所属する。もし無ならば[124]、理は無い。さらにまた、過去の理が理であるのか、未来の理が理であるのか、理の時が理であるのか。過去の理を理とするならば、当然過去の生を生とするべきである。過去の生は、当然改めて生じるはずはない。同様に過去の理を理とすることはできない。もし未来の理であるならば、理はない。理の時は、この理は事である。さらにまた、この理は空であるのか、空を離れているのか。[602c]もし空であるならば、空には理がなく、空を離れるならば、理がないのである。

第三家は、真俗の平正な真如の性を正因の体とするとは、「二諦〔義〕」の中で破る通りである。色の性は空である[125]。〔無明の〕最初の思いが始めて明るくなれば正因である。この正因は始めて生じる。真には初めがある。もしまだ衆生がない時には、また誰が正因となるのか。もし初めに衆生が真如の上に生じると思うというならば、空の中に万物を生ずるようなものである。万物はどうして虚空を体とすることができるであろうか。器の中に物があるようなものである。この師は最もレベルが低い[126]。

第四家は外道の理論に似ている。真神の性を正因の体とするという以上、すでに身の内にあり、木石などと相違する。どうして神我[127]がくまなく[128]二十四法[129]の中にあるのでないであろうか。

第五に小安師は、「つまり心に深く伝わり朽ちない用[130]があることを正因とするので、真如の性を正因の体とする」という。さらにまた、「招提[131]の理論と同じである」という。

第六に光宅〔寺法雲〕は、「心に真如の性があるので、苦を避け楽を求める作用がある。真性を正因の体とする」という。今、意味は同じであるけれども、第三家、無明の初念が始めてあると、真如の性もまた始めてある。始めてある以上、どうして心が滅するのか。一方、真如の性は心の有為を脱して、常住の性を出ない。もしそうであるならば、心法に[132]関わらない。もしそうならば、どうして正因の体であるのか。さらにまた、「苦を避け楽を求める性」というのもまた開善〔寺智蔵〕の気類[133]である。

第七家の招提〔寺慧琰〕等は、「衆生は正因の体である」という。『経』の中ですでに破った。『波若経』に、「もし我の相、衆生の相があるならば、菩薩ではない」と説く通りである。[134]さらにまた、『金光明経』に、「善女は次のように観察すべきである。どこに人や衆生があるのかと。本性は空寂である。無明があるので、〔人や衆生が〕存在するのである」という通りである。[135]もしそうであるならば、どうして無明によって衆生を見て[136]正因仏性とするのでないであろうか。もし衆生を正因の性とするならば、衆生を見ることはとりもなおさず仏性を見ることであろうか。心を制御する中心的存在のようなものは、偉大な悟りを完成することができる。[137]それ故、衆生を正因とするという。得仏の本であるとは、衆生は本来さまざまな所に生ずるので、衆生と名づける。三聚等[138]が成立するので、衆生は因成仮である。因仮が究極に達し、三聚等が成立する。獲得される仏果は、さまざまな所に生ずるのではない。さらにまた、因成仮ではない。因果はたがいに合致しない。どうして正因と名づけることができようか。最終的に[139]助因は正因の体ではないのである。さらにまた、衆生は知と不知とに合致しない。どうして覚知仏を正因とすることができるのか。さらにまた〔経〕文には、「衆生の仏性は五陰の中に住している。[603a]もし五陰を害するならば、殺生と名づける」とある。[140]衆生は殺すことができるので、仏性はそのまま殺すことができるし、断ち切ることができるであろう。衆生が無常である以上、仏性もまた無常である。さらにまた〔経〕文には、「仏性は陰でもなく、衆

生でもない」とある[141]。それ故、仏性は衆生に関わるのではない。どうして衆生を仏性とすることができようか。それ故わかる、仏性は衆生でもなく、衆生でないのでもない。このため衆生は仏性ではない。

質問する。もしそうであるならば、河西道朗はどうして衆生は仏性であるというのか。

答える。〔道朗〕法師の意味は、恐らくは『涅槃論』に、「衆生は是れ仏性なり」という通りである[142]。第九・第十の両家が正因を主張するさまは前の諸師と相違して、断見と常見の過失を離れていない。因中有果の過失でもある。秘かな隠れた形でこの理がある。俗に真諦の理の気の過失があるようなものである。また「二諦〔義〕」の中に破る。地・摂の二家においては、妄と真とは同一であるとか、妄と真とは相違するとかいうが、どちらにも過失がある。もし〔妄と真とが〕同一で、妄は真を覆い真を隠れさせることを蔵と名づけるならば、真もまた当然妄を覆うべきである。真は当然常にあらわれるべきであることを、法身と名づける。もし妄と真とが相違するならば、それぞれ体に二義がある。それ故、二見に堕落する。また一家において、虚実の二諦がある。仮の上にこれを明かせば、すぐに渉る。それ故、『中論』、『十二門論』には、「有為は空であるから、無為も空である」とある[143]。それ故、かの地・摂二論の意味は、金〔剛〕心以下は有為であり、無垢識は無為であるということである[144]。それ故、虚と実との二識であるから、破られるのである。第八家の開善〔寺智蔵〕は、心を正因の体とするという定林寺〔僧〕柔法師の理論を述べ用いるとは、今、『〔中〕論』の七句によって検査する[145]。心を正因とする場合、〔正因は〕生であるのか不生であるのか。もし生を正因とするならば、『〔中〕論』に生、つまり自生、他生、共生、無因生を破る通りである。三時に生を求めると、已生、未生、生ずる時の生がある。この七句によって生を求めるが不可得である。どうしてこの心識を正因仏性とすることがあるのか。『大〔般涅槃〕経』師子吼〔品〕第二には、「五陰に焦点をあわせてこれを明らかにする。色も仏性でなく、識も仏性でない。このような五陰はどの一つも仏性ではない」とある[146][147]。

さらにまた、「心は仏性でない。なぜかといえば、心は無常であるからである。仏性は永遠に変化がないからである」とある。[148] さらにまた、『華厳経』には、「仏性とは、心識によって認識されず、境界でもないのである」とある。[149] さらにまた、『金剛波若経』には、「仏は、諸心はみな心ではないと説く」とある。[150] このような諸経にはいずれも、「心は仏性でない。どうして確定的に心法を正因と説くのか」とある。さらにまた、『〔涅槃〕経』には、「六法に即しない。六法は仏性でない以上、六法を離れない」とある。[151] どうして六法は仏性[603b]であることを用いることができようか。六法は仏性である以上、どうして六法は即でないのか。六法が即でないのは、また用がないからである。今明らかにする、つまり六法ではない。六法は非である以上、六法を離れない。六法もまた非であるので、即・離はすべて仏性でないのである。今、この十説を観察すると、すべて体の体とすべきものがある。今の所説については、究極的に、この義はない。今時の無所得の意味は、この有所得の十説を求めると、仏性の体相を明らかにすることができる。[152] これを求めると、不可得である以上、どうして体相とするのかを知らない。それ故、『経』には、「当然諸法を観察すべきである。どこに人、[153] 及び衆生はあるのか。本性は空寂である。無明があるので〔人と衆生が〕あるのである」とある。[154] さらにまた、『大品〔般若〕経』三慧品には、「仏は、私は五眼によってすら衆生を見ないという」とある。[155] どうして菩提は獲得することができようか。そして無目[156]の衆生は、菩提を得ようとする。今、つまり目[157]で見るものを世諦とするけれども、不可得を真諦とする。それ故、彼の明かすものはすべて二の義であるので、正がない。どうして正因とすることができようか。

質問する。前の十師の説はいずれも過失を護るために破られるとは、今時、この場所の宝憙淵師・祇洹雲公[158]は、真如を正因の性とする。またどのようであるか。

答える。一応、かの師の理論的中心を観察記述すると、治城[159]素法師[160]の学説に落ちるのに似ている。並びに荘厳

〔寺僧旻〕の義や地論〔宗〕の気[161]であって正宗ではない。またかの師は、大乗論の中の因中有果・無果等が破られることを認識していない。それ故、私心に推測執著して理論を作る。不足及破限[162]。耽羅、刀牛利等の人[163]は、礼楽を受ける対象ではない。

今、大乗によって〔仏性の〕意味を明らかにすると、正しく中道を正因の体とする。それ故、正因仏性は正法である。それ故、『経』には、「正法と正道とは、本来不二である」とある[164]。これまで説かれてきたことは、すべて二の義である。どうしてかといえば、空有、生死涅槃、凡聖等である。すべての法は二でないことはない。『大品〔般若〕経』三慧品には、「二つあるものは、有所得である。二つないものは、無所得である」とある[165]。『大品〔般若〕経』二十二巻遍学品[166]には、「二相があれば、檀波羅蜜、ないし般若波羅蜜もなく、道もなく、果もなく、ないし順忍もない。まして色相、ないし一切種智の相を見るだろうか。もし修道がなければ、どうして須陀洹、ないし阿羅漢果、辟支仏道、阿耨多羅三藐三菩提を得て、煩悩、及び習を断ずることができるだろうか」とある[167][603c]。さらにまた、すべての法に二つあるのは、みな有の法である。有の法はそのまま生死の生起することがある。生老病死憂悲苦悩を離れることはできないのである。

質問する。二がないとは、確定的に無所得であるのか。

答える。『大品〔般若〕経』第十一巻照明品には、「もし菩薩がこのように考えるならば、波若波羅蜜である。無所有は、虚空のように、堅固でない。菩薩が般若波羅蜜を遠離することである」とある[168]。もしそうであるならば、心に思うことがあるようなものは誤りである。『中論』に、「もし受けるものがあるならば、断見と常見に堕落するのである」とある通りである[169]。『大〔般涅槃〕経』第十五梵行品には、「無所得とは、大乗と名づける。菩薩は諸法に住しないので、大乗と名づけることができる。このために菩薩を無所得と名づけるのである。有所得とは、声

聞・辟支仏道と名づける。菩薩は二乗の道を断ずることを求めるので、仏道を得る。このために無所得と名づけるのである」とある。[170] それ故、理論家は、「有所得とは、無道無果であり、無所得とは、有道有果である」という。[171] それ故、もしそうであるならば、この十説の理論的中心を探究すると、二の義でないことはない。どうして正因仏性であろうか。それ故、十説は究極的には、有無所故。[172] 有所得とは、今はすべて無である。それ故、究極的にすべて清浄である。すべての法は浄もまた浄であり、尽もまた尽である。それ故、今、中道を正因の体とする。中道の体は清浄である。そして仏性の体を明らかにするとは、無体を体とする。それ故、『大品〔般若〕経』第十二巻嘆浄品には、「このすべての法の性は、また無性である。この無性は、とりもなおさず性である」とある。[173] 不起不滅であるので、仏の無体を体とする。とりもなおさず浄悟を体とする。それ故、中道正法を正因仏性の体とするのである。

質問する。さらにどんな文証があるか。

答える。経文はとても多い。『大〔般涅槃〕経』第二巻末にも仏性を明らかにしている。瑠璃宝珠が正しく中道をたとえているように、[174] 仏性もまた譬喩によって縁果を明らかにすることができる。さらにまた、如来性品もまた譬行を挙げて、中道仏性を明らかにする。仏性は[175]実に隠密でも顕了でもない。迷悟に約して、隠密・顕了を明らかにする。失えば隠れ、得ればあらわになる。また縁正の両性（縁因仏性・正因仏性）は、傍正によって論じるのである。一体三宝は、中道仏性を明らかにする。三二でないので、三二がある。この二つの意は、仏性を明らかにする。意味はまだ足らないようである。[176] もし広く中道仏性を明らかにするならば、下の文の通りである。『〔涅槃〕経』に、「明と無明について、愚者は二と思い、智者は理解してその無二であることを知る。[604a] 無二の性は、とりもなおさず実性である。ないし隠と顕とについて、愚者は二と思い、智者は理解してその無二であることを知る。無

二の性は、とりもなおさず実性である。三と一とについて、愚者は二とし、智者は理解してその無二であることを知る。無二の性は、実性にほかならない」という通りである。[177]このように広く中道仏性を明らかにしているのである。さらにまた、迦葉品の文には、「仏は迦葉を批判する。あなたは今、なぜ失意して、このような質問をするのか。私は先に中道を仏性と説かなかったかと」とある。[178]さらにまた、師子吼の文には、全部で六つの質問がある。最初の質問には、「何を仏性とするのか。仏は答える。仏性とは、とりもなおさず第一義空である」とある。[179]さらにまた、「何を空というのかとは、空と不空とを見ない。智者は、空と不空とを見、中道を行ずるので、仏性を見る」とある。[180]下の文に結論づけて、「第一義空はとりもなおさず仏性であり、仏性は中道にほかならない」という。[181]さらにまた、仏は第一問に、「あなたは質問する。どのような意味によって仏性と名づけるのかとは、仏性は阿耨多羅三藐三菩提の中道種子を意味する」と答える。[182]下の文に結論づけて、「このような中道を、仏性と名づける」という。[183]さらにまた、下の文には、「仏性とは、内でもなく外でもない」とある。[184]さらにまた、「因でもなく果でもないものを、仏性と名づける。因でもなく果でもないので、永遠に変化がない」とある。[185]その文はとても多く、すべて中道を仏性としているのである。もし前の十家の主張のようであるならば、いずれも破る必要がある。上に説く通りである。今はみな仏性である。つまり、理の仮用について仏性の意義を明らかにする。それ故、『〔涅槃〕経』に「正因」というのは、衆生を意味する。これは、衆生は真実には縁因の性であるという意味である。ただ能御・所御に焦点をあわせて明らかにするだけである。衆生は能御であるので、正因と名づける。偏に対して中を明らかにするようなものである。真実には正中でない。非偏非中であるものを、はじめて正中と名づける。[186]非耶非正であるものが、はじめて正中である。今、衆生も同様である。能御であるので、正因と名づける。真実を論じると、能御でもなく所

御でもないものを、はじめて正因の性と名づける。また次のようにいうこともできる。『涅槃論』の「衆生は仏である」という通りである。[187] さらにまた、『[涅槃]経』に「すべて心のある者は、みな当然成仏するであろう」とあるのは、[188] また理の仮用によって明らかにする。このために仮中もまた仏性である。正因の体にほかならない。中仮もまた仏性である。正因の用にほかならない。今、悟りを体とするので、仏を覚と名づける。これに対して法を明らかにすることを、不覚と呼ぶ。究極的に仏性を論じると、覚でもなく[604b]不覚でもないものを、はじめて正法の体と名づける。それ故、一家は、「ただ法性を指して三宝とする。不覚に相対して覚といい、覚に相対して不覚という。不覚に相対して覚というのは、覚を仏宝とする。覚に相対して不覚というのは、不覚を法宝とする。覚と不覚は不二であるので、同じく[189]僧宝である」という。もしそうであるならば、どうして一円真体があって三と説くことができるのか。この一はまた一ではないので、一がない。この三はまた三ではないので、三がない。それ故、強いて三一・一三、無三・無一と名づける。覚を仏とするので、仏はとりもなおさず如来性であるという。前に尽浄という。浄もまた浄である。無所覚の体もまた無無である。[190] みな覚と名づけるのは、またこの無所覚を覚することを、仏性と名づける。それ故、まだこの覚がなければ、仏性がない。それ故、「すべて心のある者には、仏性がある」という。性を有とするのである。さらにまた、木石外物等は本来清浄であり、病であったためしはないので、仏性があるとはいわない。ただ心だけある者は、[191] また偏に対して中を明らかにする通りである。心だけが顛倒妄情を生起させることができ、ほしいままに心という。この心はかえって不二清浄を悟ることができる。それ故、心ある者に就くならば、菩提を得る。悟りに達する時には、内外の相はない。それ故、仏性というのは、非内非外、非因非果等であって、すべて浄を得るのである。さらにまた、外道、木石等に情があるとするのを破るということができる。それ故、情に焦点をあわせて明らかにする。すべて心ある者である。さらにまた、一闡提不成仏を排斥論破する。[192]

それ故、すべて心ある者には仏性があって、悟りを完成するという。石壁瓦礫等ではないのである。それ故、自ら心を悟るように勧める。もし心は本来清浄であることを悟るならば、仏性と名づける。そのとき、柱木等の法の区別はあったためしはない。ただ知・不知に焦点をあわせて、差別を明らかにする。それ故、『菩薩頭陀経』[193]には、「照明菩薩は、心王菩薩に、『煩悩の性の内を観察して、衆生を救済する。その特徴は理解できる。外法はどうか』と質問する。心王菩薩は、『内外の法は相違しない。もはや相違しないけれども、先に内の一つの煩悩の浄、多数の法の浄を観察しなければならない。なぜそうであるのか。内は外の根、衆生は聖の源であるからである。この妙法を得て、法によって衆生を救済する。衆生は尽きないので、仏身も尽きない。衆生は限界がないので、仏身も限界がない。衆生の性は、とりもなおさず虚空である。虚空はとりもなおさず仏性である』と答える」とある[194]。それ故、一家はこのことを明らかにする。仏性の体は、悟りを体とする。この悟りは、すべてがみな非であることを悟って、観察理解する心は、とりもなおさず内法[604c]であることを悟る。もしそうであるならば、どうして仏性は非内非外であるということができるのかというのは、観解は内である。此と相対的な彼は彼ではない[195]。それ故、内法でなく、また外法でない。それ故、悟るときには、内外・生死涅槃・凡聖・有無・解惑の二法を見ない。それ故、菩薩は般若を行ずる時、すべてはみな行でない。それ故、心・心数の法が行じないことを、波若を行ずるとする。波若はとりもなおさず仏性である。それ故、仏性・法性・法界・如如は、また正道である。さらに二つの区別はないのである。

注

＊　筆者はこれまで『大乗四論玄義記』「仏性義」について、次に示すように、数篇の研究論文を発表してきた。それ

らの研究の裏づけとして、本稿では、『大乗四論玄義記』「仏性義」の該当部分の訳注を発表する。

(1)『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第一大意」の分析（『創価大学人文論集』二四、二〇一二年、四七～七一頁）、本書、第三部・第一章に収録。

(2)『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第二釈名」の分析（『印度学仏教学研究』六一—一、二〇一二年、四七一～四六四頁〔左〕）

(3)『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第二釈名」について—『大乗玄論』との比較を含めて—（『創価大学人文論集』二五、二〇一三年、四七～七一頁）、本書、第三部・第二章に収録。

(4)『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第三体相」の分析（『印度学仏教学研究』六二—一、二〇一三年、四八〇～四七二頁〔左〕）

(5)『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第三体相」の分析について（『創価大学人文論集』二六、二〇一四年、一三～三九頁）、本書、第三部・第三章に収録。

（1）論釈名　奇妙な表現である。該当箇所には、「第二釈名」（『新纂大日本続蔵経』四六、五九八下一五：〔崔三四三〕）とあり、『大乗四論玄義記』（以下、『四論玄義』と略称する）巻第二に、「金剛心義、有四重。第一明大意、第二釈名、第三出体、第四科（料の誤り）簡」（五七〇上一二：〔崔三二一〕）とあるように、「釈名」とあるのが妥当である。ただし、『四論玄義』巻第九にも、「二智義有四重。第一大意、第二論釈名、第三出体、第四辨料簡」（六二三中一四～一五：〔崔四三二〕）とある。また、巻第五には、「二諦義有十重。第一明大意、第二明釈名、第三論立名、第四明有無、第五辨観行、第六論相即、第七明体相、第八辨絶名、第九明摂法、第十明同異」（五七三中二一～二三：〔崔一七二〕）とあるように、「明釈名」が見られる。目的語をすべて二文字として統一し、その上に動詞を置いた形になっているが、本来は「釈」が動詞で「名」が目的語であるので、奇妙な表現である。

（2）興皇大師云必須語無依無得一無所住為宗　法朗の引用文にある二字の欠字は「一無」と推定される。というのは、吉蔵『金剛般若疏』巻第一において、「経宗」について論じる中に、「問。山門解釈与他為同為異。答。若求由来、衆解若得、可問与今義同異、求竟不可得、将誰同異耶。能如此、不同不異、不自不他、無依無得、一無所住、即是

般若之玄宗也。作上解、有所依住、皆非般若宗也」（大正三三、八八上二八～中四）とあるからである。『四論玄義』の具名の一部ともなっている「無依無得」が法朗の発言に見られることは注目に値する。なお、引用文に出る「山門」は、吉蔵にも『四論玄義』にも出る言葉であるが、僧詮、僧朗、法朗と続く摂山三論宗の系譜全体を指した言葉のように思われる。吉蔵『大品経義疏』巻第一、「然山門已来道義不作章段、唯興皇法師作二諦講、開十重者、此是対開善二諦十重故作。其外並無。後人若作章段者、則非興皇門徒也」（『新纂大日本続蔵経』二四、一九六上一八～二二）を参照すると、法朗も山門に含まれると推定される。引用文では、講経の際に章段を開かない山門の伝統のなかで、法朗のみは二諦について講義するときに十段落を開いたが、法朗もその他の場合は章段を開かないことを述べている。

ただし、上に引用した吉蔵の『金剛般若疏』や『大品経義疏』巻第一、「問。山門解釈与他為同為異。答。求由来、衆解若得、可門（問の誤り）同異。求其不得。将誰同異耶。能如是、不同不異、不自不他、無依無得、一無所住、即是波若之玄宗。有所依住、皆非波若宗也」（同前、二〇八下七～一〇）の「無依無得、一無所住」に関説する部分には、法朗の名は出ない。なお、伊藤隆寿「四論玄義の仏性説」（『日本印度学仏教研究』二一―一、一九七二年）は、「正観」と推定している。

（3）　大品第一巻序品発初云以不住法住般若波羅蜜中　『大品般若経』巻第一、序品、「菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅蜜中、以無所捨法応具足檀那波羅蜜。施者、受者及財物不可得故」（大正八、二一八下二一～二四）を参照。底本には五字の欠字があるが、これは、「第一巻序品」と推定される。『四論玄義』の経典引用の出典の表示の仕方の特徴の一つとして、巻数と品名を明示することが挙げられる。たとえば、巻第二に、「大品第三巻勧学品云、不以方便行六波羅蜜」（五六五下一三～一四：〔崔三〇三〕）とある通りである。実際にこの引用は、『大品般若経』巻第一、序品、「菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅蜜中、以無所捨法、応具足檀那波羅蜜。施者、受者及財物不可得故」（大正八、二一八下二一～二四）に基づく。

（4）　関中僧叡法師大品疏中云啓彰玄門以不住為始以無得為終　僧叡『大品経序』（『出三蔵記集』巻第八所収）、「故啓章玄門、以不住為始。妙帰三慧、以無得為終」（大正五五、五三上八～九）を参照。

（5）一毫　底本の「一豪」を改める。
（6）一微毫　底本の「一微豪」を改める。
（7）大経云仏性者非有非無非因非果非内非外非常非断等　『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「仏性者、亦色非色非色非非色、亦相非相非相非非相、亦一非一非一非非一、非常非断非非常非非断、亦有亦無非有非無、亦尽非尽非尽非非尽、亦因亦果非因非果、亦義非義非義非非義、亦字非字非字非非字」（大正一二、七七〇中二〇～二五）を参照。
（8）雖然而　底本の「雖然爾」を改める。
（9）言有之与無　底本の「言有之興無」を「言有之与無」に改める。底本の頭注を参照。
（10）大梵行品云有所得者生死二十五有無所得者名大涅槃也　『南本涅槃経』巻第十五、梵行品、「有所得者、名二十五有。菩薩永断二十五有、得大涅槃。是故菩薩名無所得」（同前、七〇六下一四～一六）を参照。
（11）毫末　底本の「豪末」を改める。
（12）大経如来性品云猶如甘露亦如毒薬或有服為甘露長生或有服毒薬傷命而早夭　『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「或有服甘露　傷命而早夭　或復服甘露　寿命得長存　或有服毒生　有縁服毒死」（同前、六五〇上三～五）を参照。
（13）仁王経云菩薩未成仏時菩提為煩悩成仏已時煩悩為菩提　『仁王般若経』巻第一、二諦品、「菩薩未成仏時、以菩提為煩悩。菩薩成仏時、以煩悩為菩提」（大正八、八二九中五～六）を参照。
（14）中論涅槃品云涅槃実際興世間際無毫釐差別　『中論』巻第四、観涅槃品、「涅槃之実際　及与世間際　如是二際者無毫釐差別」（大正三〇、三六上一〇～一一）を参照。「毫釐」は、底本の「豪釐」を改める。
（15）経云凡有心者皆得阿耨多羅三藐三菩提也　『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「凡有心者、定当得成阿耨多羅三藐三菩提」（大正一二、七六九上二〇～二一）を参照。
（16）仁王経受持品云大王是波若波羅蜜是諸仏菩薩一切衆生心識之神本也　『仁王般若経』巻第二、受持品、「大王、是般若波羅蜜、是諸仏菩薩一切衆生心識之神本也」（大正八、八三二下二三～二四）を参照。
（17）五時般若　『摩訶般若波羅蜜経』、『金剛般若経』、『天王問般若経』、『光讃般若経』、『仁王般若経』を指す。吉蔵

『金剛般若疏』巻第一、「次明五時般若者、出仁王経。初云釈迦入大寂定衆相謂言、大覚世尊前已為我等大衆二十九年、説摩訶般若波羅蜜、金剛般若、天王問波若、光讃波若。今復放光斯作何事。既列四種於前、第五最後説仁王護国般若。又大悲比丘尼本願経末記。或在仁王末記云、五時波若者、是仏三十年中通化三乗人也。第一仏在王舎城説大品般若。小品従中出。第二仏在舎衛祇洹精舎説金剛波若。本有八巻。淮南零落、唯有格量功徳一品。別為一巻。存其本名、亦云金剛。第三仏在祇洹説天王問波若。大本不来漢地。此土唯有須真天子問波若七巻。法才王子問波若三巻、四天王問波若一巻、並出其中。第四仏在王舎城説光讃般若。成具道行広浄。此三部従光讃中出。第五仏在王舎城説護国波若」（大正三三、八六中一七～下三）を参照。また、吉蔵『大品経義疏』巻第一にも、「第四五時波若者、出仁王経。初云、釈迦牟尼入大寂定衆相謂、仏已為我等二十九年、説摩訶波若、金剛波若、天王問波若、光讃波若。今復放光斯作何事。既列四種於前、第五説最後仁王波若、故有五味般若也」（『新纂大日本続蔵経』二四、二〇八上一三～一七）と類似の文が見られる。

(18)　五時　道場寺慧観の頓漸五時教判が有名である。たとえば、『三論玄義』、「宋道場寺沙門慧観仍製経序。略判仏教、凡有二科。一者頓教。即華厳之流。但為菩薩具足顕理。二者始従鹿苑終竟鵠林、自浅至深、謂之漸教。於漸教内開為五時。一者三乗別教。為声聞人説於四諦、為辟支仏演説十二因縁、為大乗人明於六度。行因各別、得果不同、謂三乗別教。二者般若通化三機、謂三乗通教。三者浄名思益讃揚菩薩、抑挫声聞、謂抑揚教。四者法華会彼三乗、同帰一極、謂同帰教。五者涅槃名常住教」（大正四五、五中四～一四）を参照。

(19)　四時　四時教判は、『法華玄義』巻第十、「就漸更判四時教。即荘厳旻師所用。三時不異前。更於無相後常住之前、指法華会三帰一、万善悉向菩提、名同帰教也」（大正三三、八〇一中一～三）によれば、有相教・無相教・常住教の三時教（この引用文の直前に説明がある）の無相教と常住教の間に同帰教を挿入したものである。

(20)　半満教　菩提流支の半満二教判を指す。たとえば、『法華玄義』巻第十上、「五者菩提流支明半満教。十二年前皆是半字教、十二年後皆是満字教」（同前、八〇一中一〇～一一）、『勝鬘宝窟』巻第一、「従菩提留支度後至於即世、大分仏教、為半満両宗。亦云声聞菩薩二蔵」（大正三七、六上一五～一六）を参照。

(21)　大論云諸仏不以無因縁及小因縁而説説必有因縁説　『大智度論』巻第一、「問曰。仏以何因縁故、説摩訶般若波羅

蜜経。諸仏法不以無事及小因縁而自発言」（大正二五、五七下二三～二四）を参照。

(22) 如法華経云為大事因縁故出現於世大事者所謂開仏知見乃至欲令衆生入仏知見道故説　『法華経』方便品、「諸仏世尊唯以一大事因縁故、出現於世。舎利弗。云何名諸仏世尊唯以一大事因縁故、出現於世。諸仏世尊欲令衆生開仏知見、使得清浄故、出現於世。欲示衆生仏之知見故、出現於世。欲令衆生悟仏知見故、出現於世。欲令衆生入仏知見道故、出現於世。舎利弗。是為諸仏以一大事因縁故、出現於世」（大正九、七上二一～二八）を参照。

(23) 知見即是仏性也　仏知見を仏性と同一視するのは、珍しいものではない。たとえば、吉蔵『法華玄論』巻第一、「仏知見者、謂仏性之異名。衆生本有知見、為煩悩覆故、不清浄。法華教起、為開衆生有仏知見。此即是仏性義。若無仏性者、教何所開耶」（大正三四、三六七上二六～二九）、同、巻第五、「問。云何名仏知見。答。此是波若仏性之異名、正法涅槃之別目」（同前、四〇三下二二～二四）などを参照。

(24) 四智究竟　『勝鬘経』一乗章に、「是故阿羅漢辟支仏去涅槃界遠。言阿羅漢辟支仏観察解脱四智究竟得蘇息処者、亦是如来方便有余不了義説」（大正一二、二一九下一七～二〇）とあるように、阿羅漢についての描写内容である「我生已尽」、「梵行已立」、「所作已辦」、「不受後有」の四つを指す。吉蔵『法華義疏』巻第一、「六就四智門釈者、初両句釈我生已尽、逮得已利釈梵行已立智、尽諸有結釈不受後有、心得自在釈所作已辨智」（大正三四、四五九上一～四）を参照。

(25) 便与殺仏等　底本の「便殺仏等」を改めて翻訳した。

(26) 三修比丘　『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「空者一切生死、不空者謂大涅槃。乃至無我者即是生死、我者謂大涅槃」（大正一二、七六七下二一～二三）を参照。また、『大乗玄論』巻第一、「問。若爾者、涅槃経明、空者二十五有、不空者大涅槃。以空為世諦、以妙有不空為第一義諦耶。答。此対三修比丘昔日灰身滅智、為無余涅槃。今日妙有不空。非是判於二諦」（大正四五、二四中一八～二二）を参照。

(27) 経言空者生死不空者大涅槃　『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「空者一切生死、不空者謂大涅槃。乃至無我者即是生死、我者謂大涅槃」（大正一二、七六七下二一～二三）を参照。また、『大乗玄論』巻第一、「問。若爾者、涅槃経明、空者二十五有、不空者大涅槃。以空為世諦、以妙有不空為第一義諦耶。答。此対三修比丘昔日灰

身滅智、為無余涅槃。今日妙有不空。非是判於二諦」（大正四五、二四中一八～二二）を参照。

(28) 今依大経云五名中波若与仏性眼目異名　『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「首楞厳三昧者、有五種名。一者首楞厳三昧、二者般若波羅蜜、三者金剛三昧、四者師子吼三昧、五者仏性。随其所作、処処得名」（大正一二、七六九中六～九）を参照。

(29) 大論説波若意開仏性有十意也　『大智度論』に示される般若波羅蜜を説く意を参考にして、慧均が改めて仏性を説く意を十種提示するというものである。

(30) 崑崙三蔵法師　吉村誠「『四論玄義』に見られる真諦の心識説」（二〇〇七年度駒澤大学仏教学会第二回定例研究会〔二〇〇八年一月二六日〕の発表資料）は、真諦を指すと推定しており、妥当な見解であると思う。「崑崙」は、南海諸国を指すので、南海を経由して中国に来た真諦と結びつく可能性はあるが、それ以上のことは今は不明である。なお、慧均『弥勒経遊意』巻第一にも、「第九十一劫。劫初有四仏。一名迦羅鳩飡陀仏。大論不見翻。崑崙三蔵、冠頂亦云帽仏。仏生時如珠有出也」（大正三八、二六五上一〇～一三）と「崑崙三蔵」の名が出る。ただし、現存する真諦の文献には「帽仏」という訳語はないようである。

(31) 自性住仏性　〔崔〕によれば、続蔵本の「自性住、如従凡夫」に対して、龍谷大学蔵本は「自性住、始従凡夫」に作る。吉村氏は、「如」または「始」を「性」に改め、「自性住性、従凡夫」に修正する（前注（30）の発表資料）。いずれにしろ、吉村氏も発表資料で引用するように、自性住仏性は、『摂大乗論釈』巻七、釈応知入勝相品、「信有三処。一信実有、二信可得、三信有無窮功徳。信実有者、信実有自性住仏性。信可得者、信引出仏性。信有無窮功徳者、信至果仏性」（大正三一、二〇〇下二一～二四）に基づく。また、『四論玄義』巻第七、「第九地論師云、第八無没識為正因体。第十摂論師云、第九無垢識為正因体。故彼両師云、従凡至仏、同以自性清浄心為正因仏性体。故彼云、自性住仏性、引出仏性、得果仏性也」（六〇一下二三：〔崔三四九〕）を参照。

(32) 或下有可類摂　難解な句である。吉村氏は「『摂』、誤字の可能性もある。龍本は『勝』か。その場合、『勝に類すべき有り』と読むか」と注している。もし文字に誤りがなければ、「類摂」は『大方広仏華厳経随疏演義鈔』巻第八十八に見られる「余縦不尽、可以類収」（大正三六、六八六下二二）の「類収」と同義で、同類のものを収め

るの意かもしれない。ただし、真諦は、惑と、それと異類の真如性との密接な関係を説いているので、やはり文意は明らかではない。

(33) 但此間摂論師　この下の記述は、崔鉛植氏が『四論玄義』の百済撰述説を推定する重要な根拠の一つである。崔鉛植「『大乗四論玄義記』と韓国古代仏教思想の再検討」(山口弘江訳。『東アジア仏教研究』八、二〇一〇年)を参照。

(34) 章甫　儒者の冠の意。

(35) 涅槃論云云何衆生是仏耶　『涅槃論』巻第一、「願仏開微密、広為衆生説。云何微密。身外有仏亦不密、身内有仏亦非密、非有非無亦非密、衆生是仏故微密。云何衆生是仏。衆生非有非無、非非有非非無、是故衆生是仏」(大正二六、二七七下二九〜二七八上三)を参照。ただし、『四論玄義』巻第八には、「仏」を「仏性」に変えて引用している。「涅槃論云、衆生内有仏性非蜜(「密」の誤り。以下同じ)、外有仏性亦非蜜、亦有亦無非蜜、非非有非非無亦非蜜。衆生是仏是蜜也」(六一四上一〜三：(崔三九四〜三九五))を参照。

(36) 彼論云非衆生内有仏亦非外有仏亦非非有非非無也　前注(35)を参照。

(37) 即是仮亦中　『四論玄義』巻第十に「中論云、亦仮亦中也」(六四九中二：(崔五三三))とあるように、『四論玄義』には、「亦仮亦中」という表現がしばしば出る。言うまでもなく、『中論』巻第四、観四諦品、「衆因縁生法我説即是無　亦為是仮名　亦是中道義」(大正三〇、三三中一一〜一二)の引用である。本文の「是仮亦中」も、この『中論』を踏まえた表現であろう。

(38) 大経云一切衆生皆有仏性也　『南本涅槃経』巻第七、邪正品、「一切衆生皆有仏性」(大正一二、六四五中一〇〜一一)を参照。

(39) 龍光法師　『続高僧伝』巻第六、「開善蔵法師講、遂覚理与言玄、便尽心鑽仰。当夕感夢、往開善寺、採得李子数斛、撮欲噉之、先得枝葉。覚而悟曰、吾正応従学必践深極矣。尋爾蔵公遷化、有龍光寺綽公継踵伝業、便迴聴焉」(大正五〇、四七〇下二三〜二七)、同巻第十六、「龍光僧綽一代英雄、乃肆心仰旨専門受教。学逾一紀、解通三蔵。梁建安侯蕭正立、務兼内外、兼弘孔釈、造普明寺、請遠居之、以伸供養之志也」(同前、五五六上一四〜一七)を

参照。

(40) 嶷然　葛洪『抱樸子』漢過、「含霜履雪、義不苟合。揔道推方、嶷然不群」を参照。

(41) 不然　底本の「不勝」を、〔崔〕によって改める。

(42) 経自説仏性非有非無非内非外非因非果等　底本の「非因非果非等」を、底本の頭注によって「非因非果等」に改める。『南本涅槃経』巻第三十二、迦葉菩薩品、「是故仏性非有非無亦有亦無。云何名有。一切悉有。是諸衆生不断不滅、猶如灯焔。乃至得阿耨多羅三藐三菩提。是故名有。云何名無。一切衆生現在未有、一切仏法常楽我浄。是故名無。有無合故即是中道。是故仏説衆生仏性非有非無」（大正一二、八一九中一九～二五）を参照。

(43) 如天女問……無在無不在仏所説也　『維摩経』巻中、観衆生品、「天問舎利弗、女身色相、今何所在。舎利弗言、女身色相、無在無不在。天曰、一切諸法、亦復如是、無在無不在。夫無在無不在者、仏所説也」（大正一四、五四八下六～九）を参照。

(44) 言仏法僧三宝性無上第一尊　『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「仏法三宝性　無上第一尊」（大正一二、六五〇上二三）を参照。

(45) 一切諸法　底本の「一切清法」を、底本の頭注によって「一切諸法」に改める。

(46) 仏性　底本の「仏果」を、「仏性」の誤りと推定して改める。

(47) 故仏性非因亦為二因　この下に「仏性非果能為果本故非果為二因」があるが、衍文として削除する。

(48) 居士経云五受陰洞達空無所起是苦義不生不滅無常義　『維摩経』巻上、弟子品、「諸法畢竟不生不滅、是無常義。五受陰、洞達空無所起、是苦義。諸法究竟無所有、是空義。於我無我而不二、是無我義。法本不然、今則無滅、是寂滅義。説是法時、彼諸比丘心得解脱。故我不任詣彼問疾」（大正一四、五四一上一七～二二）を参照。「居士経」という表現は、『金剛般若疏』巻第四、「故居士経云、説法者無説無示。譬如幻士為幻人説法」（大正三三、一二三下一六～一七）、『弥勒経遊意』、「多聞弟子等如居士経説也」（大正三八、二六六下九）、『大乗玄論』巻第二、「如居士経云、即生即老即死。寧有応滅而不滅。挙体遂不滅者、復誰滅耶」（大正四五、二六中二九～下一）に見られる。

(49) 大経云欲令衆生深識世諦故説第一義欲令衆生深識第一義故説世諦也　『南本涅槃経』巻第三十一、迦葉菩薩品、

「第一義諦説為世諦、説世諦法為第一義諦」（大正一二、八一〇下四～五）を参照。

(50) 云凡有心者皆有仏性　『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「凡有心者、定当得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故、我常宣説一切衆生悉有仏性」（同前、七六九上二〇～二二）を参照。

(51) 灯　底本の頭注によって「灯」に改める。

(52) 華厳経性起品云正法遠離一切趣不趣也　『六十巻華厳経』巻第三十四、宝王如来性起品、「正法性遠離　一切語言道　一切趣非趣　皆悉寂滅性」（大正九、六一五上三～四）を参照。

(53) 大品経無生品云何等波若波羅蜜答云遠離故名般若波羅蜜何等法遠離遠離陰界入等乃至一切法内空外空等也　『大品般若経』巻第七、無生品、「如舎利弗所問、何等是般若波羅蜜。遠離、故是名般若波羅蜜。何等法遠離。遠離陰界入、遠離檀那波羅蜜、乃至禅那波羅蜜、遠離内空乃至無法有法空。以是故、遠離名般若波羅蜜」（大正八、二七〇中二八～下四）を参照。

(54) 中実　『三論遊意義』、「所言中者、以実為義」（大正四五、一一九中一六）、『大乗玄論』巻第五、「今明。釈中亦具三種。如中以何為義。中以不中為義。中以何為義。中以実為義也」（同前、七五下二八～七六上二）、『三論玄義』、「総論釈義、凡有四種。一依名釈義。二就理教釈義。三就互相釈義。四無方釈義也。依名釈義者、中以実為義、中以正為義。中以実為義者、如涅槃釈本有今無偈云、我昔本無中道実義。是故現在有無量煩悩」（同前、一四上一九～二四）などを参照。

(55) 経言無住為本　『維摩経』巻中、観衆生品、「無住為本」（大正一四、五四七下二〇）を参照。

(56) 般若能生一切法等也　底本の「般若非」を、〔崔〕によって「般若能」に改める。『大品般若経』巻第二十一、三慧品、「是般若波羅蜜能生一切法、一切楽説辯、一切照明」（大正八、三七六中九～一〇）を参照。

(57) 亦得如旧釈名也　底本の「亦得如旧釈名也」を改める。「名」も無い方がリズムは良い。

(58) 了因者　底本の「了因者了因者」を改める。

(59) 浄悟　『中観論疏』巻第二、「問。云何名此為妙法蓮華。答。以道超四句理絶百非故、名為妙。妙体可軌、目之為法。不為一切諸辺所染、畢竟清浄喩之蓮華。問。以万善為乗、乗名妙法。妙法喩若蓮華。云何乃説空義。答。経云、

終帰於空。終帰於空者、雖復説万行、終令得此浄悟」（大正四二、三〇下二四～三一上二）、『大乗玄論』巻第二、「此是大乗摩訶衍浄悟」（大正四五、三〇中七）、『法華玄論』巻第一、「以此浄悟悟一切衆生、即是教門及徒衆浄也」（大正三四、三六九中七～八）、『法華義疏』巻第九、「二欲表三根之穢而得浄悟也」（同前、五九〇上一七～一八）などを参照。

(60) 曇無讖　底本の「曇此遠」を、湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（北京大学出版社、一九九七年。初版は商務印書館、一九三八年）、四八三頁によって「曇無讖」に改める。

(61) 本有中道真如為仏性体也　『大乗玄論』巻第三、「但河西道朗法師与曇無讖法師、共翻涅槃経、親承三蔵、作涅槃義疏、釈仏性義。正以中道為仏性」（大正四五、三五下一九～二一）を参照。

(62) 讖　底本の「遠」を改める。前注（60）を参照。

(63) 得仏之理為仏性　『大乗玄論』巻第三、「第九師以得仏之理為正因仏性也」（同前、三五下一五～一六）、『涅槃経遊意』、「次有新安瑤師云、衆生有成仏之道理、此理是常、故説此衆生為正因仏性。此理附於衆生、故説為本有也」（大正三八、二三七下九～一二）を参照。

(64) 瑤　底本の「望」を、湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（前掲）、四八四頁によって「瑤」に改める。

(65) 法師亦有同此説　底本の「非法師亦有同此説」を、文意によって改める。

(66) 転側　方向を変えるの意。

(67) 霊根令正　霊根寺慧令僧正（生没年不詳）を指す。

(68) 師子吼品云……名為仏性　『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「以是義故、十二因縁名為仏性。仏性者、即第一義空。第一義空名為中道。中道者、即名為仏。仏者、名為涅槃」（大正一二、七六八下一七～二〇）を参照。

(69) 師子吼菩薩問言……諸衆生悉未具足　『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「爾時師子吼菩薩摩訶薩白仏言、世尊。若仏与仏性無差別者、一切衆生何用修道。仏言、善男子。如汝所問是義不然。仏与仏性雖無差別、然諸衆生悉未具足」（同前、七六八下二一～二四）を参照。

(70) 此性　〔崔〕の注によれば衍文。

(71) 愛公 白馬寺曇愛法師を指す。
(72) 常住 底本の「玄常住」を、文意によって改める。
(73) 霊味小亮法師 霊味寺宝亮(四四四~五〇九)を指す。
(74) 梁武蕭天子 梁武帝(五〇二~五四九年在位)を指す。
(75) 大経如来性品初云……即是我義 『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「我者、即是如来蔵義。一切衆生悉有仏性、即是我義」(同前、六四八中七~八)を参照。
(76) 中寺小安法師 生没年は四五四~四九八年。『高僧伝』巻第八に本伝がある。大正四九、三八〇上一〇~二九を参照。
(77) 冥伝 底本の「冥転」を、〔崔〕によって改める。
(78) 朽 底本の「吸」を、文意によって改める。
(79) 無性 底本の「一其日」を、〔崔〕によって改める。
(80) 光宅雲法師 光宅寺法雲(四六七~五二九)を指す。
(81) 解背或之性 底本の「解皆或之性」を、〔崔〕によって改める。
(82) 夫人経云……不求涅槃 『勝鬘経』自性清浄章、「若無如来蔵者、不得厭苦楽求涅槃」(大正一二、二二二中一四~一五)を参照。
(83) 背 底本の「皆」を、底本の頭注によって改める。
(84) 実 底本の「宝」を、〔崔〕によって改める。
(85) 之也 末尾の助辞であり、単に「也」とあるのと同義。
(86) 河西道朗法師 生没年不詳。吉蔵の文献に言及が多い。曇無讖の『涅槃経』の翻訳に参加し、「大涅槃経序」(『出三蔵記集』巻第八所収)を著わす。『法華統略』を著わしたとされるが、現存しない。
(87) 荘厳旻法師 荘厳寺僧旻(四六七~五二七)を指す。
(88) 招提白琰公 招提寺慧琰を指す。布施浩岳『涅槃宗の研究』後篇(国書刊行会、一九七三年。初版は一九四二

年）二二七～二二八頁を参照。

(89) 大経師子吼品云……正因者謂諸衆生也　『南本涅槃経』巻第二十六、師子吼菩薩品、「正因者、謂諸衆生」（大正一二、七七五中二八）を参照。

(90) 定林柔法師　定林寺僧柔（四三一～四九四）を指す。

(91) 開善智蔵師　底本の「開善知蔵師」を、文意により改める。開善寺智蔵（四五八～五二二）を指す。

(92) 大経迦葉品云不即六法不離六法　『南本涅槃経』巻第三十、師子吼菩薩品、「説仏性者、亦復如是。非即六法、不離六法」（同前、八〇二下一～二）を参照。

(93) 大経師子吼品云凡有心者皆得三菩提　前注（15）を参照。

(94) 尽　底本の「罪」を、「尽」に改める。『中観論疏』巻第九、「又謂、心不可朽滅是常見。草木一化便尽、則是断見」（大正四二、一三八中一九～二〇）を参照。また、『勝鬘経疏義私鈔』巻第六、「今明一切衆生皆有真実之性。若無此性、則一化便尽。与艸木不殊。由有此性、故相続不断、終得大明、故云生死依如来蔵」（『新纂大日本続蔵経』一九、九七〇上一五～一七）を参照。

(95) 迦葉品亦云……簡草木等　『南本涅槃経』巻第三十三、迦葉菩薩品、「非仏性者、所謂一切牆壁瓦石無情之物」（大正一二、八二八中二七～二八）を参照。

(96) 彼云自性住仏性引出仏性得果仏性也　前注（31）を参照。

(97) 曇無讖　底本の「曇無遠」を改める。前注（60）を参照。

(98) 依経卜度　「不依経度」の誤写として翻訳する。

(99) 如大経云競捉瓦礫謬伝羊角刀　底本の「投」を、「捉」に改める。『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「王復問言。卿所見刀相貌何類。答言。大王。臣所見者、如羖羊角」（同前、六五三中一二～一三）を参照。

(100) 如師子吼中□□　大日本続蔵経は「□□」を「哝哝」に作るが、〔崔三五〇〕は判読不明としている。出典未詳。

(101) 罽賓　底本は意味不明の漢字であるが、文脈により改める。

(102) 論　底本の「訖」を改める。

(103) 十二門論云今当略解摩訶衍　『十二門論』、「説曰。今当略解摩訶衍義。問曰。解摩訶衍者、有何義利。答曰。摩訶衍者、是十方三世諸仏甚深法蔵。為大功徳利根者説。末世衆生薄福鈍根。雖尋経文、不能通達。我愍此等欲令開悟。又欲光闡如来無上大法。是故略解摩訶衍義」(大正三〇、一五九下六～一一)を参照。

(104) 中論初亦云如摩訶般若波羅蜜中説　『中論』巻第一、観因縁品、「問曰。何故造此論。答曰。有人言万物従大自在天生。有言従韋紐天生。有言従和合生。有言従時生。有言従世性生。有言従変生。有言従自然生。有言従微塵生。有如是等謬、故堕於無因邪因断常等邪見、種種説我我所、不知正法。仏欲断如是等諸邪見令知仏法故、先於声聞法中説十二因縁。又為已習行有大心堪受深法者。以大乗法説因縁相。所謂一切法不生不滅不一不異等。畢竟空無所有。如般若波羅蜜中説」(大正三〇、一中一八～二八)を参照。

(105) 汝論初命章云……三蔵中実義　『成実論』巻第一、具足品、「広習諸異論　遍知智者意　欲造斯実論　唯一切智知諸比丘異論　種種仏皆聴　故我欲正論　三蔵中実義」(大正三二、二三九上二八～中二)を参照。

(106) 懸絶　底本の「豈懸絶」を改める。

(107) 法華経安楽行品云莫親近三蔵学者　『法華経』安楽行品、「亦不親近　増上慢人　貪著小乗　三蔵学者　破戒比丘名字羅漢　及比丘尼　好戯笑者　深著五欲　求現滅度　諸優婆夷　皆勿親近」(大正九、三七中二三～二六)を参照。

(108) 遍　底本の「辺」を改める。

(109) 大品遍学品云十地為戯論乃至一切戯論　『大品般若経』巻第二十二、遍学品、「仏告須菩提、菩薩摩訶薩観色若常、若無常、是為戯論。観受想行識若常、若無常、是為戯論。観色若苦、若楽、受想行識若苦、若楽、是為戯論。観色若我、若非我、受想行識若我、若非我。色若寂滅、若不寂滅、受想行識若寂滅、若不寂滅、是為戯論。苦聖諦応見、集聖諦応断、滅聖諦応証、道聖諦応修、是為戯論。応修四禅、四無量心、四無色定、是為戯論。応修四念処、四正勤、四如意足、五根、五力、七覚分、八聖道分、是為戯論。応修空解脱門、無相解脱門、無作解脱門、是為戯論。応修八背捨、九次第定、是為戯論。我当過須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支仏道、是為戯論。我当具足菩薩十地、是為戯論。我当入菩薩位、是為戯論。我当浄仏国土、是為戯論。我当成就衆生、是為戯論。我当生

仏十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、是為戯論。我当得一切種智、是為戯論。我当断一切煩悩習、是為戯論。須菩提。是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時、色若常、若無常、不可戯論故不戯論。受想行識若常、若無常、不可戯論故不戯論。乃至一切種智、不可戯論故不戯論。何以故、性不戯論性、無性不戯論無性。離性、無性、更無法可得所謂戯論者、戯論法、戯論処。以是故、須菩提。色無戯論、受想行識乃至一切種智無戯論。如是。須菩提。菩薩摩訶薩応行無戯論般若波羅蜜」（大正八、三八〇下一六～三八一上一四）を参照。

(110) 経言諸有二者有所得　『大品般若経』巻第二十一、三慧品、「諸有二者、是有所得。無有二者、是無所得」（同前、三七三下二六～二七）を参照。

(111) 外道義　サーンキヤ哲学を指す。「冥」は、サーンキヤ学派において、世界を作る根本原質である冥初(prakṛti)を指す。冥初は冥性、冥諦ともいい、また世性、自性ともいう。「覚」は、この冥初から展開する根源的な思惟機能 buddhi をいう。

(112) 覚　底本の「学」を改める。

(113) 如大経云亦名甘露亦名毒薬也　『南本涅槃経』巻第十、一切大衆所問品、「当知是膏亦名甘露、亦名毒薬」（大正一二、六六七下一三～一四）を参照。

(114) 両　底本の「西」を改める。

(115) 関　底本の「開」を改める。

(116) 大経下文云……非断非不断　『南本涅槃経』巻第十九、光明遍照高貴徳王菩薩品、「一切諸仏無有畢竟入涅槃者、常住無変。如来涅槃非有非無、非有為非無為、非有漏非無漏、非色非不色、非名非不名、非相非不相、非有非不有、非物非不物、非因非果、非待非不待、非明非闇、非出非不出、非常非不常、非断非不断、非始非終、非過去非未来非現在、非陰非不陰、非入非不入、非界非不界、非十二因縁非不十二因縁」（同前、七三〇上一八～二六）を参照。

(117) 仏性非非所不非是所不是　類似の表現として、『大品経義疏』巻第八、「問。独空但無空無不更有所無耶。答。独空品空絶待義、一切皆絶、百非不能非、百是不能是、能（↓是）是所不能（能は衍字？）是、非是亦不是、非非所不非、百非亦不非。不知何以因之、強名其空。故名独空無一切伴、故名独也」（『新纂大日本続蔵経』二四、二九

九下七～一一）、同、巻第十、「百非不能非、百是不能是、能（↓是）是所不是、非是亦不是、非非所不非、是非亦不非。何者以正法為身、故名法身。正法性遠離一切言語道、一切起不起、未皆寂滅性」（同前、三四三上二三～中二）を参照。

(118) 是故仏性非非所不非是所不是是非亦不非非是亦不是百非所不非百是所不是　『二諦義』巻第三、「何者、俗諦絶則絶実。真諦絶則絶仮。俗諦絶実者、是是則是実是。非非則是性非。以俗諦絶実故、是是不能是。百是所不是。非非不能非。百非所不非也。真諦絶仮者、非是是仮是。是非是仮非。真諦絶仮故、非但是是不能是、非是亦不是。非但非非不能非、是非亦不非。是是与非是、一切不能是。非非与是非、一切不能非。真諦双絶、世諦仮実、此即漸捨」（大正四五、一一二上二八～中七）を参照。

(119) 万非　底本の「万不非」を改める。

(120) 如大経下文明煩悩是仏性色亦是仏性　『南本涅槃経』巻第三十、師子吼菩薩品、「如来色者常不断故。是故説色名為仏性」（大正一二、八〇二上二六～二七）、同、巻第三十二、迦葉菩薩品、「一切無明煩悩等結悉是仏性」（同前、八一八中二七～二八）を参照。

(121) 如釈空空云……名為空空　『南本涅槃経』巻第十五、梵行品、「善男子。是有是無、是名空空。是是非是、是名空空」（同前、七〇四上二四～二五）を参照。

(122) 是故是是非皆是空空是是非是而是是非非非而非不非也　意味不明。さらに検討を要する。

(123) 有　底本の「者」を、〔崔〕によって改める。

(124) 無　底本の「無無」を改める。

(125) 色性是空　底本の傍注に「無明初念衆生」とある。

(126) 儜　粗劣の意。

(127) 神我　サーンキヤ哲学の純粋精神（puruṣa）のこと。

(128) 遍　底本の「辺」を、〔崔〕によって改める。

(129) 二十四法　サーンキヤ哲学の二十五諦のうち、神我を除いた二十四諦を指す。

(130) 朽　底本の「吸」を、文意によって改める。
(131) 招　底本の「照」を、〔崔〕によって改める。
(132) 関　底本の「開」を、〔崔〕によって改める。
(133) 気　底本の「無二」を、〔崔〕によって改める。
(134) 如波若経説若有我相衆生相即非菩薩　『金剛般若経』、「若菩薩有我相、人相、衆生相、寿者相、即非菩薩」（大正八、七四九上一〇～一二）を参照。
(135) 如金光明経云……無明故有　『合部金光明経』巻第四、空品、「善女当観　諸法如是　何処有人　及以衆生　本性空寂　無明故有」（大正一六、三七九下一一～一三）を参照。
(136) 以無明見衆生　底本の「以無明所謂見衆生」を改める。「所謂」は未詳。衍字か。
(137) 能成大覚　底本の「非成大覚」を、〔崔〕によって改める。
(138) 三聚等　摂律儀戒、摂善法戒、饒益有情戒。
(139) 助　底本の「即」を、〔崔〕によって改める。
(140) 文云衆生仏性住五陰中若害五陰名為殺生　『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「衆生仏性住五陰中。若壊五陰、名曰殺生」（大正一二、六四九下八～九）を参照。
(141) 文云仏性非陰非衆生　類似の文として、『南本涅槃経』巻第三十、師子吼菩薩品、「説仏性者亦復如是。非即六法、不離六法。善男子。是故我説衆生仏性非色不離色、乃至非我不離我」（同前、八〇二下一～四）を参照。
(142) 関　底本の「開」を、〔崔〕によって改める。
(143) 如涅槃論云衆生是仏性　前注（35）を参照。
(144) 仮　底本の「偽」を、〔崔〕によって改める。
(145) 中論十二門論云有為空故無為亦空也　『十二門論』、「有為空故、無為亦空」（大正三〇、一六二上二八～二九）を参照。
(146) 検責　底本の「撿責」を、〔崔〕によって改める。「検責」は、検査の意。

(147) 大経師子吼第二云……並非仏性　ぴったりとは一致しないが、『南本涅槃経』巻第三十一、迦葉菩薩品、「衆生説色。乃至説識是仏性者亦復如是。雖非仏性、非不仏性」（大正一二、八一五下一七～一九）を参照。
(148) 又云心非仏性何以故心是無常仏性常恒無変故　『南本涅槃経』巻第二十六、師子吼菩薩品、「心非仏性。何以故、心是無常、仏性常故」（同前、七七八上八～九）を参照。
(149) 華厳経云仏性者非心識所識亦非境界也　出典未詳。
(150) 金剛波若経云仏説諸心皆為非心　『金剛般若経』、「如来説諸心、皆為非心、是名為心」（大正八、七五一中二六）を参照。
(151) 経云不即六法六法既非仏性不離六法何得用六法是仏性　『南本涅槃経』巻第三十、師子吼菩薩品、「説仏性者、亦復如是。非即六法、不離六法」（大正一二、八〇二下一～二）を参照。
(152) 可明仏性体相　底本は「可得可明仏性体相」に作る。「可得」は不明。
(153) 及　底本の「反」を、〔崔〕によって改める。
(154) 経云当観諸法……無明故有也　前注（135）を参照。
(155) 大品経三慧品云……而欲得菩提　『大品般若経』巻第二十一、三慧品、「若仏以五眼観、不見衆生生死中可度者」（大正八、三七四中二一～二二）を参照。
(156) 目　底本の「因」を、〔崔〕によって改める。
(157) 目　底本の「因」を、〔崔〕によって改める。
(158) 今時此間宝憙淵師祇洹雲公　崔氏は、百済の僧と解釈する。
(159) 城　底本の「域」を、〔崔〕によって改める。
(160) 治城素法師　『弘賛法華伝』巻第六、「釈正則。不知何許人也。宿植芳因、早敦信悟。落采之後、即誦法華。嘗与治城寺素法師、一夏同住。素、于時為人講法華経」（大正五一、三〇中二一～二三）を参照。
(161) 気　底本の「無二」を、〔崔〕によって改める。
(162) 不足及破限　意味不明。

(163) 耽羅刀牛利等人 「耽羅」については、崔鈆植「『大乗四論玄義記』と韓国古代仏教思想の再検討」（前掲、七七～七八頁）に考察がある。現在の済州島を指す。「刀牛利等人」については、意味不明としている。「刀牛」は写本の判読が難しいので、文字も確定的ではない。

(164) 経云正法正道本不二也 出典未詳。

(165) 大品経三慧品云……無所得也 『大品般若経』巻第二十一、三慧品、「諸有二者、是有所得。無有二者、是無所得」（大正八、三七三下二六～二七）を参照。

(166) 遍 底本の「辺」を改める。

(167) 大品経廿二巻遍学品云……断煩悩及習也 『大品般若経』巻第二十二、遍学品、「当知二相者、無有檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜、無有道、無有果乃至無有順忍、何況見色相乃至見一切種智相。若無修道、云何得須陀洹果乃至阿羅漢果、辟支仏道、阿耨多羅三藐三菩提及断一切煩悩習」（同前、三八三中二八～下四）を参照。

(168) 大品経第十一巻照明品云……遠離般若波羅蜜 『大品般若経』巻第十一、照明品、「若菩薩摩訶薩作是念、是般若波羅蜜無所有、空虚（聖語蔵本には「虚空」に作る）不堅固。是菩薩摩訶薩則捨般若波羅蜜、遠離般若波羅蜜。須菩提。以是因縁故、捨離般若波羅蜜」（同前、三〇三上二五～二八）を参照。

(169) 如中論云若有所受即堕断常也 『中論』巻第三、観成壊品、「若有所受法 即堕於断常 当知所受法 為常為無常」（大正三〇、二八下二二～二三）を参照。

(170) 大経第十五梵行品云……是故名為無所得也 『南本涅槃経』巻第十五、梵行品、「無所得者、名為大乗。菩薩摩訶薩不住諸法、故得大乗。是故菩薩名無所得。有所得者、名為声聞辟支仏道。菩薩永断二乗道、故得於仏道。是故菩薩名無所得」（大正一二、七〇六下一六～二〇）を参照。

(171) 義家云有所得者無道無果無所得者有道有果 『大乗玄論』巻第二にも、「又大経云、有所得者、無道無果、無所得者、有道有果也」（大正四五、三〇上一七～一八）とある。『涅槃経』には見出せない。『大智度論』巻第八十七、「是故経説、著有者難得解脱。有所得者、無道無果、無阿耨多羅三藐三菩提。須菩提問、世尊。若有所得者、無道無果、無阿耨多羅三藐三菩提。無所得者、有道有果不。仏答、無所得即是道、即是果、即是阿耨多羅三藐三菩提」

（大正二五、六七四上二四～二九）を参照。また、『法華義疏』巻第四には、「大品云、有所得者、無道無果」（大正三四、五〇七下一四～一五）とある。この中の引用文については、『大品般若経』巻第二十六、平等品、「是人得是法、是為大有所得。用二法。無道無果。須菩提白仏言、世尊。若行二法、無道無果。行不二法、有道有果不。仏言、行二法、無道無果。行不二法、亦無道無果。若無二法、無不二法、即是道、即是果」（大正八、四一四中二二～二七）を参照。

(172) 有無所故　意味不明。「有所得故」の誤りかもしれない。

(173) 大品経第十二巻嘆浄品云……即是性　『大品般若経』巻第十二、歎浄品、「是一法性是亦無性、是無性即是性、是性不起不滅。如是。須菩提。菩薩摩訶薩若知諸法一性、所謂無性無起無作、則遠離一切礙相」（同前、三〇八中三～七）を参照。

(174) 大経第二巻末……正譬中道　『南本涅槃経』巻第二、哀歎品、「譬如春時有諸人等、在大池浴乗船遊戯、失琉璃宝没深水中。是時諸人悉共入水、求覓是宝、競捉瓦石草木砂礫、各各自謂得琉璃珠、歓喜持出、乃知非真。是時宝珠猶在水中。以珠力故、水皆澄清。於是大衆乃見宝珠故在水下、猶如仰観虚空月形」（大正一二、六一七下三～九）を参照。

(175) 実　底本の「性実」を、〔崔〕によって改める。

(176) 意尚未足　底本の「意尚未足是」を改める。「是」は衍字か。

(177) 如経云……無二之性即実性　『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「凡夫之人聞已、分別生二法想。明与無明、智者了達其性無二。無二之性、即是実性。……若言一切法無我如来秘蔵亦無有我、凡夫謂二、智者了達其性無二。無二之性、即是実性」（同前、六五二下二一～一四）を参照。

(178) 迦葉品文……我先不説中道為仏性耶　『南本涅槃経』巻第三十二、迦葉菩薩品、「仏言、善男子。何因縁故如是失意。我先不説衆生仏性是中道耶」（同前、八一八下二四～二六）を参照。

(179) 云何為仏性仏答仏性者即是第一義空　『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「汝問。云何為仏性者、諦聴諦聴。吾当為汝分別解説。善男子。仏性者、名第一義空」（同前、七六七下一七～一九）を参照。

(180) 云何言空者……行中道故見於仏性　『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「善男子。仏性者、名第一義空。第一義空名為智慧。所言空者、不見空与不空。智者見空及与不空、常与無常、苦之与落、我与無我。空者、一切生死。不空者、謂大涅槃。乃至無我者、即是生死。我者、謂大涅槃。見一切空、不見不空、不名中道。乃至見一切無我、不見我者、不名中道。中道者、名為仏性。以是義故、仏性常恒無有変易。無明覆故、令諸衆生不能得見。声聞縁覚見一切空、不見不空、乃至見一切無我、不見於我。以是義故、不得第一義空。不得第一義空、故不行中道。無中道故、不見仏性」（同前、七六七下一八～七六八上一）を参照。

(181) 下文結言第一義空即是仏性仏性即是中道　『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「十二因縁名為仏性。仏性者、即第一義空。第一義空名為中道。中道者、即名為仏。仏者、名為涅槃」（同前、七六八下一七～二〇）を参照。

(182) 仏答第一問言……中道種子　前注（181）を参照。『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「仏性者、即是一切諸仏阿耨多羅三藐三菩提中道種子」（同前、七六八上八～九）を参照。

(183) 下文結言如是中道名為仏性　『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「中道者、名為仏性」（同前、七六七下二四～二五）を参照。

(184) 下文云仏性者非内非外　『南本涅槃経』巻第二十六、師子吼菩薩品、「仏性者、非内非外」（同前、七七五上二三～二四）を参照。

(185) 又云非因非果名為仏性非因非果故常恒無反　『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「十二因縁不出不滅、不常不断、非一非二、不来不去、非因非果。善男子。是因非果。如仏性是果非因。如大涅槃是因是果。如十二因縁所生之法非因非果。名為仏性。非因果故常恒無変」（同前、七六八中二〇～二四）を参照。

(186) 耶　「邪」に通じる。

(187) 如涅槃論衆生是仏也　前注（35）を参照。

(188) 経云凡有心者皆当成仏　前注（15）を参照。

(189) 同　底本の「同同」を改める。「同」一字は衍字か。

(190) 無所覚体亦無無　「無無」の「無」一字は衍字か。この文は意味不明。

(191) 有　底本の「有有」を、〔崔〕によって改める。
(192) 斥破　底本の「片破」を、〔崔〕によって改める。
(193) 柱　底本の「拄」を、〔崔〕によって改める。
(194) 菩薩頭陀経云照明菩薩……虚空即是仏性　『仏為心王菩薩説頭陀経』、「照明菩薩言、観煩悩性、内度衆生、其相可解。外法云何。心王菩薩言、如是。如是。如汝所問、内外不異。雖復不異、要先観内。一煩悩浄、衆多法浄。〔一心清浄、八万四千煩悩悉皆清浄。経曰、心浄則仏土浄也。〕何以故爾。内是外根源、〔内心是外根。無明株杌既断、六師自然消滅也。〕衆聖之源。〔前仏後仏、皆同此悟。故云、衆聖之源也。〕得斯要法、法度衆生。〔煩悩是衆生、清浄是法。故言法度衆生也。〕衆生無尽、仏身無尽。衆生無辺、仏身無辺。衆生之性即虚空性、虚空之性即衆生性。由有衆生、即有仏性生。若無衆生、仏亦不生。〔離衆生無仏、離仏無衆生。転妄入真、即是仏生。有仏、有衆生、声聞見。無仏、無衆生、菩薩見也。〕」（『蔵外仏教文献』第一輯〔宗教文化出版社、一九九五年〕、二八三頁八行～二八四頁六行。〔　〕内は、註疏の文である）を参照。
(195) 此彼非彼　底本の「此㲼非㲼」を、底本の頭注によって改める。意味不明である。

第五章　『大乗四論玄義記』における『涅槃経』の引用について

一　はじめに

筆者は拙稿[1]において、三論宗の伝統と『涅槃経』について、主に平井俊榮氏の研究[2]を踏まえて、次のように整理した。

(1)止観寺僧詮（山中大師。生没年不詳）が摂山大師僧朗（生没年不詳）に従って、三論、『大品般若経』を講義したが、『涅槃経』、『法華経』については講義をしなかった[3]。(2)弟子たちが『涅槃経』の講義を要請したが、僧詮は弟子たちがすでに『般若経』を理解しているのであるから、改めて『涅槃経』を講義する必要がないと断った。(3)弟子たちが重ねて要請したために、「本有今無偈」のみについて講義した。(4)僧詮が『涅槃経』を講義しなかった理由は、自分の寿命の尽きることを自覚しており、大部な『涅槃経』を講義し終える時間的余裕がなかったからであった。(5)興皇寺法朗（五〇七～五八一）は僧詮に『涅槃経』について個人的に質問し、その大意について口頭で指導を受けたが、この事実については他の弟子は知らなかったようである。(6)法朗には『涅槃経疏』があったと推定され、法朗が三論宗の伝統において、初めて『涅槃経』を大いに弘めた。

法朗の弟子である吉蔵（五四九～六二三）には、『涅槃経遊意』と『大般涅槃経疏』（現存しないが、平井俊榮氏が

日本の三論宗文献から収集した逸文がある[4]があり、吉蔵の般若空観思想の枠組みのなかに『涅槃経』の思想が取り込まれていることが指摘されている。

さて、『大乗四論玄義記』（以下、『四論玄義』と略称する）の著者である慧均（生没年不詳）は、吉蔵と同じく法朗の弟子であり、三論宗の伝統と『涅槃経』の関係を考察するうえで、貴重な資料を提供している。たとえば、上に紹介した僧朗、僧詮が『涅槃経』を講じなかったが、法朗に至って大いに『涅槃経』を講じたという点については、伊藤隆寿氏が収集した『四論玄義』の逸文のなかに、「大朗師（僧朗）・詮師（僧詮）は、もっぱら『大涅槃経』を講義しないで、ただ〔『涅槃経』の〕難しい箇所について、人々のために意味を解釈するだけである。いつも人々に勧めて道を修行することができるようにしようとする。観行はただ『大品〔般若経〕』〔に基づく〕だけである。これは大きな明鏡のようなものである。いつも人々に勧める。ただ朗法師（法朗）、弁・勇の二師は、山中師（僧詮）の意図を取って、『大涅槃経』の講義を開いたのである（大朗師・詮〔「論」を伊藤氏によって改める〕師不専講大涅槃経、直難処為諸人釈意而已。恒勧諸人欲得行道、観行只大品。是如大明鏡。常勧諸人。唯朗法師、弁・勇両師、取山中師意、開講大涅槃経也[5]）」という類似の情報がある。

そこで、本稿は、『四論玄義』における『涅槃経』の引用に着目し、慧均が『涅槃経』をどのように取り扱っているのかを考察することを目的とする。周知のように、『四論玄義』は大日本続蔵経に収められているが、各章の順序には乱れがあるようで、本来の章立てについては伊藤氏が推定を加え、崔鈆植『校勘　大乗四論玄義記』は、その配列に基づいている。また、日本では写本そのものが未公開であった「初章中仮義」[6]と「八不義」[7]（『大乗玄論』所収の「八不義」とほぼ同文）が収められている。なお、『四論玄義』の引用はその出典を、たとえば「崔三六九：六〇七中一六～一八」のように、崔鈆植『校勘　大乗四論玄義記』の頁数と『新纂大日本続蔵経』第四十六巻

所収本の頁・段・行をCBETAに基づいて記す。

ところで、『四論玄義』における『涅槃経』の引用を考察する前に、慧均が次のように述べていることは興味深い。

龍樹菩薩は、『大〔智度〕論』において自ら〔次のように〕明言している。「『波若〔経〕』と『法華〔経〕』などの経は、顕現教である」と。『法花経』には、「秘密教である」とある。大師（法朗）は、「『大〔般涅槃〕経』にも例して『また秘密教である』とある。どうして迷闇の心で〔『涅槃経』が〕不了経（意味を十分に説き明かしていない経）ということができようか」という。「涅槃義」のなかで破斥するものの通りである。

龍樹菩薩於大論自明言、波若法華等経、是顕現教。法花経云、秘密（底本の「蜜」を、文意によって改める。以下同じ）教。大師云、大経亦例云、亦是秘密教。寧（底本の「宇」を、文意によって改める）得闇心言不了経。如涅槃義中所破也。（崔三二五〜三二六：五六八下二二〜五六九上二）

これによれば、『涅槃経』を秘密教とする法朗の説が存在したこと、『四論玄義』には「涅槃義」[8]という章が存在したらしいが、現存していないことがわかる。『四論玄義』には、法朗の涅槃経疏を名指して引用する箇所はないが、法朗が『涅槃経』に言及した説はいくつか引用されている[9]。

二　『四論玄義』における『涅槃経』の引用

『四論玄義』における『涅槃経』の引用回数は二百回弱であり、そのすべてを取りあげることはできないので、章ごとに、いくつかの引用例を紹介して、その特色を記すか、または要点のみを記すこととする（資料の提示を目的とするので、現代語訳は省略する）。

㈠「初章中仮義」において

初章とは、初学者のための三論学派の基本的テーゼであり、中仮はその初章の一つの応用的表現であるが、その中仮が固定化された場合には、吉蔵によって中仮師として批判されたようである[10]。吉蔵の批判する中仮師と『四論玄義』の「初章中仮義」との関係が問題となるが、ここでは触れない。

では、この「初章中仮義」において、慧均は『涅槃経』のどのような思想に注目しているのであろうか。全部で十数箇所の引用があるが、主に中仮の概念に関する経文を引用している。

⑴中仮の名は、どのような経論に出るのかという質問に対する答えとして、「大経中帙明、我為衆生師。初無衆生師想。非師非弟子是中道也。又言、我常治衆生生死病、而無所破。非破非不破是名中道也。又迦葉卅二云、非内非外、亦内亦外是名中道也。又言、非有非無亦有亦無是中道也」（崔八四）を引用して[11]、そこに中道の意味を看取している。

⑵「中観論」の字義解釈のなかで、「如大経云、観中道者、有三種。下智観者得声聞菩提、中智観者得縁覚菩提、上智観者得仏無上菩提」（崔九三）を引用して、中道を観察する三種観（下智観・中智観・上智観）を示している。出典である『南本涅槃経』巻第三十六、憍陳如品には、「下智観故得声聞菩提、中智観故得縁覚菩提、上智観故得無上菩提」（大正一二、八五二上一四～一六）とあり、三智観の観察の対象が中道であることは明示されていない。

⑶「中」が実、正という二つの意義を持つことの経論の根拠について、「大経云、無相之相、乃名実相。如是無相、亦名第一義空、亦名中道也」（崔九四）を引用している。これは「中」が実の意義を持つ経証を挙げたものである[12]。

(4)生死と涅槃の相対関係に基づいて、聖人は仮に涅槃を説く（涅槃は仮であるということ）という文脈で、「大経梵行品云、涅槃之性、実非有也。因世間故、説涅槃。如人無子、名為有子。道等亦然」（崔九八）を引用している。[13]

(5)中と仮の関係について、「大経第五巻末云、善男子、如来或時説一為三、説三為一。如是之義、諸仏菩薩境界、非是二乗所知也。又梵行初云、如来世尊有大方便。無常説常、常説無常、説楽為苦、説苦為楽等。若爾、是定苦楽等耶」（崔一〇二～一〇三）を引用して、相対概念の互換関係を示す。[14]

以上のように、「初章中仮義」における『涅槃経』の引用は、タイトルに合致して、中道や、中と仮の関係に関するものが中心的であった。

(二)「八不義」において

前述したように、『大乗玄論』八不義と新出資料の『四論玄義』八不義とが同一のものであることは三桐慈海氏によって明らかにされ、[15]両者の文字の異同も示された。したがって、新出資料の『四論玄義』八不義の写本そのものは公開されていないが、『四論玄義』八不義を再構成することが可能となり、崔鈆植『校勘　大乗四論玄義記』はそれを収録している。「八不義」における『涅槃経』の引用は十箇所足らずであるが、それについて考察する。「八不義」の引用はその出典を、たとえば「崔一三五：二八下七」のように、崔鈆植『校勘　大乗四論玄義記』の頁数と『大正新脩大蔵経』巻第四十五所収本『大乗玄論』の頁・段・行を記す。

(1)『中論』の八不は四組の対（生と滅、断と常、一と異、来と出）からなるが、この対に対治と相対の二つの意味があり、後者の相対の経証として、「如大経言、常楽観察諸対治門。所謂苦楽乃至恒不恒」（崔一三五：二八下七）と引用されている。[16]これは、苦や楽などの概念が相対的であることを指摘したものであろう。また、『涅槃経』に

も八不に通じる表現が十二因縁について見られ、「又大経二十五師子吼品云、十二因縁不生不滅、不常亦不断、不一不二、不来不去、非因非果」（崔一四四：三〇中二二～二四）のように引用している。[17]また、涅槃の体について、有と無の相対概念を超えるものであることについて、「大経云、涅槃之体非有非無、非亦有亦無也」（崔一四四：三〇下二～三）のように引用している。[18]

(2) 一と異の相対を明らかにする文脈で、明と無明の本性の不二を述べる『涅槃経』の著名な文を、「大経云、明与無明、凡夫謂二。智者了達其性無二也」（崔一四一：三〇上一四～一六）のように引用している。[19]この文は吉蔵もよく引用する文であり、概念の相対性を超えることを指摘する(1)で言及した用例と一連のものであると解釈できる。

(三)「二諦義」において

「二諦義」における『涅槃経』の引用は十数箇所あるが、『涅槃経』自身が二諦について説いているので、慧均も当然ながらそれらの箇所を多く引用している。また、有所得と無所得との対比、空と不空の相対性を超えること、大空と小空の相対性を超えることなどについて、『涅槃経』が引用されている。

(1) 『涅槃経』の二諦についての経文が、いくつか引用されている。[20]

(2) 有所得と無所得を対照させる『涅槃経』の文を、「大経云、有所得者名為無明、無所得者名為智慧。乃至有所得者是二乗、無所得者是大乗。有所得者名為二十五有、無所得者是大涅槃」（崔一七二：五七四上四～七）のように引用している。[21]

(3) 空・不空のどちらも見る中道の立場と仏性の関係について、「大経自明、声聞縁覚但見空、不見不空。所以不行於中道。不見不空、故不行中道。故不見仏性」（崔一九六：五八〇下四～六）のように引用している。[22]

(4)大空は小空との相対性を超えてはじめて大空といわれるのと同じように、大涅槃も捉えるべきであるとする「大経云、譬如大空、不因小空名為大空。涅槃亦爾、不因小相名為大相」（崔二〇八：五八三下一三～五八四上一）という経文の引用が見られる。[23]

(四)「感応義」において

「感応義」における『涅槃経』の引用は、十箇所余りである。感応は、衆生の感に対して仏・菩薩が応じることであるので、『涅槃経』そのものには「感応」という語句を用いて直接に感応思想を説くものはないが、内容的に感応思想と関連する経文を引用している。

(1)仏が大涅槃に留まりながらも、衆生のために神通変化を示すことを、「涅槃経四相品云、我已久住是大涅槃、種種示現神通変化。如首楞厳経中広説」（崔二一七：五八五下五～七）のように引用している。[24]その他、正確な出典は不明であるが、「大経四相品云、乗（底本の「垂」を、続蔵本の頭注によって改める）涅槃船、入生死」（崔二一八：五八五下一八～一九）、「如大経第一云、仏欲入涅槃、放光召有縁衆生」（崔二一九：五八六上一九～二〇）のような引用があり、そこに感応関係を看取している。

(2)阿闍世王の病について、「如大経言、阿闍世病医拱手。畢死之人、医不非治。犯悪之人、亦復如是。雖有諸仏、不能救済。猶如枯木不能生牙」（崔二二九：五八八中二四～下二）を引用して、[25]悪と仏の応との関係を論じている。

(五)「断伏義」において

「断伏義」は、煩悩の断伏と修行の階位について説く章であり、十箇所余りある『涅槃経』の引用もそのような

内容である。いくつか紹介する。

(1)忍法の位は三悪道の報いを断じることについて、「大経迦葉品云、住忍法時、断無量三悪道報。当知不従智縁而滅也」(崔二七一~二七二:五五七中二四~下一)のように引用している。[26]

(2)菩薩の初発心が声聞、縁覚の位よりも優れていることについて、「大経及迦葉最後巻七言偈云、発心畢竟二不別。如是二心先心難。自未得度先度他。是故我礼初発心。発心已為天人師、勝出声聞及縁覚。如是発心通三界」(崔二八七~二八八:五六二下六~九)のように引用している。[27]

(3)慧荘厳と福徳荘厳について、「大経第廿五云、慧荘厳者、従一地乃到十地者、或可挙正法明之。或可挙第六度説之。福徳荘厳者、謂檀波羅蜜乃至波若非波若波羅蜜者」(崔三〇八:五六七上四~七)のように引用している。[28]

(4)十住の菩薩について、「例如大経第二十八云、十住菩薩智慧力多、三昧力少。声聞縁覚三昧力多、智慧力少。故不見仏性」(崔三二〇:五六七中一九~二一)のように引用している。[29]

(六)「金剛心義」において

金剛心とは、菩薩の最高位を意味するが、「金剛心義」において、慧均は金剛心の意味に関して、五箇所ほど『涅槃経』を引用している。一つだけ引用の例を挙げると、「大経答云、金剛身因果、明法身常住、不可破壊。猶如金剛。明護法為因、能得此法身果」(崔三三五:五七三中六~八)である。[30]

(七)「仏性義」において

「仏性義」は、『四論玄義』のなかで二巻を占め、他の章と比べて、分量が多い。仏性は、いうまでもなく『涅槃

経』の主題であるので、慧均が『涅槃経』を引用する回数も、他の章に比べて多く、九十回を上回る。伊藤隆寿氏は「仏性義」について、慧均の『涅槃経』各品に対する見解、五種仏性（境界因・了因・果・果果・正因）の考察、正性の概念について考察している。[31] 筆者も「仏性義」の大意、釈名、体相、料簡の四項のうち、前の三項に対する訳注研究を発表した。[32] 筆者が訳注研究をした範囲は「仏性義」全体の四分の一弱に相当する。「仏性義」については、このように過去の研究があり、さらに詳しい考察が望まれるが、別の機会に改めて検討したい。

(八)「二智義」において

「二智義」は権智と実智の二智について説いている。『涅槃経』そのものにこの二智についての直接的な言及はないが、慧均は十箇所ほど『涅槃経』に言及している。とくに頓教の二智、漸教の五時の二智、偏方教の二智について説明しているなかで、第五時教（『涅槃経』）の二智についての説明があり、さらに頓教の二智のなかに、「頓教具有二智者、為当取五時二智、偏取大経極教二智耶」（崔四四八：六二八中二一～二三）という表現が見られる。これは『涅槃経』が第五時教であり、漸教最後の教えとして究極的であることを一応認めた表現である。[33]

(九)「三乗義」、「荘厳義」、「三位義」において

この章は、三乗、荘厳（慧荘厳・福徳荘厳）、三位（邪聚・不定聚・正定聚）の三つのテーマに分かれ、「三乗義」が全体の八割の分量を占める。『涅槃経』の引用は二十箇所ほどあるが、他の章ですでに引用されたものと同じものが多い。慧均は、二乗の存在を否定する文脈で、「是故就実論、唯一大乗。故大経菩薩品云、世若無仏、則無二乗証於二種涅槃。而世界唯一仏、更無余故。無別二乗得二種涅槃」（崔五五三：六五三中一一～一四）のように引用

している。(34)

三　結　び

「初章中仮義」、「八不義」を含む『四論玄義』全体では、『涅槃経』の引用は二百回弱見られる。今、他の経典の引用回数との厳密な比較をしていないが、『法華経』や『大品般若経』と比較しても多いといえそうである。

「初章中仮義」、「八不義」においては、『涅槃経』からの引用文の一つの大きな特徴として、一般的に概念の相対性の認識とその相対性を超えることを主張する箇所に対する注目が見られた。これは、三論学派の思想と共通している。言い換えれば、『涅槃経』は、三論学派の思想と非常に親近性の高い言説を多く含んでおり、慧均も『涅槃経』のそのような箇所を多く引用しているといえるであろう。

『四論玄義』は仏教思想の主題ごとに章立てをしているが、その章立てに適合した経文を『涅槃経』から引用している。慧均が『涅槃経』をよく読み込んでいたことが推測できる。

法朗に涅槃経疏のあったことは平井氏の推定であるが、『四論玄義』には、『涅槃経』に関する法朗の発言が数箇所見られる。しかし、涅槃経疏の存在までは明らかではない。また、『四論玄義』が「涅槃義」を含んでいたことは知られたが、遺憾ながら現存しない。

注

（1）拙稿「吉蔵の涅槃経観――『涅槃経遊意』を中心として――」（『印度学仏教学研究』六五―一、二〇一六年、四四九

～四四一頁〔左〕。本書、第二部・第四章に収録）を参照。

（2）平井俊榮「中観論疏における涅槃経の引用—その思想的背景—」（『駒澤大学仏教学部論集』二、一九七一年、三五～五五頁）を参照。

（3）『四論玄義』「初章中仮義」には、僧詮が『涅槃経』を引用したことを、「止観詮師云、大経云、鬼非鬼非非鬼等」（崔鉛植『校勘　大乗四論玄義記』〔金剛学術叢書2、金剛大学校仏教文化研究所、二〇〇九年、一〇六頁〕、以下〔崔一〇六〕のように略記する）と述べている。『南本涅槃経』巻第二十、光明遍照高貴徳王菩薩品（大正一二、七三八上一～一二）を参照。

（4）平井俊榮「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究（上）」（『南都仏教』二七、一九七一年、五五～一〇〇頁）、同「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究（下）」（『南都仏教』二九、一九七二年、三七～九三頁）を参照。

（5）伊藤隆寿『三論宗の基礎的研究』（大蔵出版、二〇一八年）、三三三頁を参照。鈴木学術財団編『三論祖師伝集巻下』（『大日本仏教全書』第六五巻、史伝部四、講談社、一九七三年）、一六〇上を参照。

（6）横超慧日氏が最初に初章中仮義について紹介し、その後、伊藤隆寿氏が思想内容を詳しく考察した。横超慧日「新出資料・四論玄義の初章中仮義」（『印度学仏教学研究』七—一、一九五八年、一三一～一三四頁）、同「四論玄義の初章中仮義」（『岩井博士古稀記念　典籍論集』、大安、一九六三年、一四八～一五七頁）、伊藤隆寿『三論宗の基礎的研究』（前掲。初出は一九七四～一九七六年）、二八三～二八四頁を参照。

（7）三桐慈海氏が最初に『四論玄義』の八不義を紹介し、それと『大乗玄論』の八不義が同一のものであることを発表し、その後、伊藤隆寿氏も研究を発表した。三桐慈海「慧均撰四論玄義八不義について（一）—大乗玄論八不義との比較対照—」（『仏教学セミナー』一二、一九七〇年、三一～四五頁）、同「大乗玄論の八不義—慧均撰八不義について（2）—」（『仏教学セミナー』一七、一九七三年、三〇～三七頁）、伊藤隆寿『三論宗の基礎的研究』（前掲。初出は一九七一～一九七二年）、四三三～四四二頁を参照。

（8）「但断徳為大涅槃者、太渉如涅槃義中説也」（崔三七七～三七八：六〇九下一八～一九）、「此意涅槃義中具釈也」（崔四一五：六二〇上六）を参照。

（9）「大師云、三世諸仏以此為性。故名仏性。即是三世十方諸仏之源本」（崔三四〇：五九九上二三～二四）、「大師于時直云、非因非果為正性正法仏性。若非因非果、結為正因、則将因怙正、謂為正因也」（崔三六九：六〇七中一六～一八）、「大師云、如涅槃経辨三行。謂苦行・楽行・不苦楽行」（崔四四二：六二七上三～四）を参照。

（10）平井俊榮『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派』（春秋社、一九七六年）、四二五～四二九頁、四四〇～四四八頁を参照。

（11）『涅槃経』の正確な出典としては、『南本涅槃経』巻第四、四相品、「雖復示現為衆生師、而心初無衆生師想」（大正一二、六三〇上二一～二二。以下、『涅槃経』からの引用は、「大正一二」を省略する）、巻第二十六、師子吼菩薩品、「凡有所説、不自言師、不言弟子、是名中道」（七七三中九～一〇）、同、「即於波羅㮈国転正法輪、宣説中道、一切衆生不破諸結、非不能破、非破、非不破、故名中道」（七七三中五～七）、巻第三十二、迦葉菩薩品、「是故如来遮此二辺、説言仏性非内、非外、亦名内外、是名中道」（八一九中五～六）、同、「是故仏性非有、非無、亦有、亦無。云何名有。一切悉有、是諸衆生不断、不滅、猶如灯焔、乃至得阿耨多羅三藐三菩提。是故名有。云何名無。一切衆生現在未有一切仏法常楽我浄。是故名無。有無合故、即是中道。是故仏説衆生仏性非有、非無」（八一九中一九～二五）を参照。

（12）『南本涅槃経』の出典は、巻第三十六、憍陳如品、「無相之相名為実相」（八五一下二八）、巻第二十五、師子吼菩薩品、「仏性者、即第一義空。第一義空、名為中道。中道者、即名為仏。仏者、名為涅槃」（七六八下一八～二〇）を参照。

（13）『南本涅槃経』の出典は、巻第十六、梵行品、「涅槃之性実非有也。諸仏世尊因世間故、説言是有。善男子、譬如世人実無有子、説言有子。実無有道、説言有道。涅槃亦爾。因世間故、説言為有」（七一一中二一～二四）を参照。

（14）『南本涅槃経』の出典は、巻第五、四相品、「善男子、如来或時説一為三、説三為一、如是之義諸仏境界、非是声聞、縁覚所知」（六三六中三～五）、巻第十四、梵行品、「善男子、如来世尊有大方便。無常説常、常説無常、説楽為苦、説苦為楽……如来以是無量方便為調衆生、豈虚妄耶」（六九五上九～一八）を参照。なお、『四論玄義』二諦義にも、ほぼ同文が引用されている。「大経第五巻末云……又梵行品云……又徳王云、永断二十五有、故得名浄。

浄則是涅槃。亦如是涅槃得名有。而是涅槃実非是有。諸仏如来随俗、故説涅槃是有。如世人、非父言父、非母言母。涅槃亦爾。随俗故説言、諸仏有大涅槃也」（崔一七七～一七八：五七五中一四～二二）とある。徳王品については、巻第二十一、光明遍照高貴徳王菩薩品、「二十五有名為不浄、能永断故、得名為浄。浄即涅槃、如是涅槃亦得名有、而是涅槃実非是有。諸仏如来随世俗故、説涅槃有。譬如世人、非父言父、非母言母、実非父母而言父母。涅槃亦爾。随世俗故説言、諸仏有大涅槃」（七四七中二五～下二）を参照。

(15) 三桐慈海「慧均撰四論玄義八不義について（一）―大乗玄論八不義との比較対照―」（前掲、三一～四五頁）を参照。

(16) 引用される『涅槃経』には「対治門」という表現が見られるが、第一の対治ではなく、第二の相対の経証として引用されている。出典は、『南本涅槃経』巻第一、序品、「深楽観察諸対治門。所謂苦楽、常無常、浄不浄、我無我、実不実、帰依非帰依、衆生非衆生、恒非恒、安非安、為無為、断不断、涅槃非涅槃、増上非増上」（六〇五下二二～二五）を参照。

(17) 『南本涅槃経』の出典は、巻第二十五、師子吼菩薩品、「以是義故、十二因縁不出、不滅、不常、不断、非一、非二、不来、不去、非因、非果」（七六八中一九～二二）を参照。

(18) 正確な出典は不明であるが、『南本涅槃経』巻第十八、梵行品、「譬如涅槃非有非無、而亦是有」（七二七中二八）を参照。なお、『四論玄義』二諦義においては、「又大経云、涅槃之体、非有非無、亦有亦無」（崔二〇八：五八三下一四～一五）と記されている。

(19) 『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「凡夫之人聞已、分別生二法想、明余無明。智者了達其性無二、無二之性即是実性」（六五一下二～四）を参照。

(20) ①「大経中文殊問云、世諦之中有第一義諦不。第一義中有世諦不。如其有者、即是一諦。如其無者、将非如来妄説耶。仏答云、世諦者、即是第一義諦。但有善方便、随順衆生、説有二諦」（崔一七二：五七三下一七～二〇）、②「大経聖行品云知苦非苦聖諦。知集非集集聖諦等」（崔一七九：五七五下一四～一五）、③「引大経四諦品云、仏告（底本の「造」を〔崔〕によって改める）迦葉、所言苦者、不名苦聖諦。何以故。若言苦是苦聖諦者、一切畜生及

地獄衆生応有苦聖諦。又言、凡夫有苦無諦。声聞縁覚有苦有諦。復結云、是名知苦非苦、名苦聖諦」（崔一八〇：五七六上七～一〇）、④「又言、我於一時、与弥勒菩薩共論世諦。五百声聞了然不解世諦」（崔一九八：五八一上二一～二二）

(21)『南本涅槃経』の出典は、巻第十五、梵行品、「復次善男子、無所得者、則名為慧。菩薩摩訶薩得是慧、故名無所得。有所得者、名為無明。菩薩永断無明闇故、故無所得。是故菩薩名無所得。復次善男子、無所得者、名大涅槃。菩薩摩訶薩安住如是大涅槃中、不見一切諸法性相。是故菩薩名無所得。有所得者、名二十五有。菩薩永断二十五有、得大涅槃。是故菩薩名無所得」（七〇六下八～一六）を参照。

(22)『南本涅槃経』の出典は、巻第二十五、師子吼菩薩品、「仏性者、名第一義空。第一義空名為智慧。所言空者、不見空与不空。智者見空及与不空、常与無常、苦之与楽、我与無我。空者、一切生死。不空者、謂大涅槃。乃至無我者、即是生死、我者、謂大涅槃。見一切空、不見不空、不名中道。乃至見一切無我、不見我者、不名中道。中道者、名為仏性。以是義故、仏性常恒、無有変易、無明覆故、令諸衆生不能得見。声聞縁覚見一切空、不見不空、乃至見一切無我、不見於我。以是義故、不得第一義空。不得第一義空故、不行中道。無中道故、不見仏性」（七六七下一八～七六八上一）を参照。この『涅槃経』の箇所は、『四論玄義』のなかで数回引用される。

(23)『南本涅槃経』の出典は、巻第二十一、光明遍照高貴徳王菩薩品、「譬如虚空、不因小空名為大也。涅槃亦爾、不因小相名大涅槃」（七四七中一九～二一）を参照。

(24)『南本涅槃経』の出典は、巻第四、四相品、「我已久住是大涅槃、種種示現神通変化、於此三千大千世界百億日月、百億閻浮提種種示現、如首楞厳経中広説」（六二八中二三～二五）を参照。

(25)『南本涅槃経』の出典は、巻第十七、梵行品、「若有衆生造作諸罪、覆蔵不悔、心無慚愧、不見因果及以業報、不能諮啓有智之人、不近善友、如是之人、一切良医乃至瞻病所不能治。如迦摩羅病、世医拱手……是仏世尊有金剛智、能破衆生一切悪罪。若言不能、無有是処」（七二〇下二一～七二一上一四）を参照。

(26)『南本涅槃経』の出典は、巻第三十一、迦葉菩薩品、「復於一時為目連説。目連、有人未得須陀洹果住忍法時、断於無量三悪道報、当知不従智縁而滅。我諸弟子聞是説已、不解我意、唱言、如来決定説有非智縁滅」（八一四中二

四～二八）を参照。
(27)『南本涅槃経』の出典は、巻第三十四、迦葉菩薩品、「発心畢竟二不別、如是二心先心難、自未得度先度他、是故我礼初発心。初発已為人天師、勝出声聞及縁覚、如是発心過三界、是故得名最無上」（八三八上四～八）を参照。
(28)『南本涅槃経』の出典は、巻第二十五、師子吼菩薩品、「善男子、慧荘厳者、謂従一地乃至十地、是名慧荘厳。福徳荘厳者、謂檀波羅蜜乃至般若、非般若波羅蜜」（七六七中二一～二四）を参照。
(29)『南本涅槃経』の出典は、巻第二十八、師子吼菩薩品、「十住菩薩智慧力多、三昧力少。是故不得明見仏性。声聞縁覚三昧力多、智慧力少、以是因縁不見仏性」（七九二下三～五）を参照。
(30)『南本涅槃経』の出典は、巻第三、金剛身品、「如来法身金剛不壊、而未能知所因云何。仏告迦葉、以能護持正法因縁故、得成就是金剛身。迦葉、我於往昔護法因縁、今得成就是金剛身、常住不壊」（六二三中七～一一）を参照。
(31)伊藤隆寿『三論宗の基礎的研究』（前掲）、二八八～三〇一頁を参照。
(32)拙稿「『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第一大意」の分析」（『創価大学人文論集』二四、二〇一二年、四七～七一頁）、「『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第二釈名」について―『大乗玄論』との比較を含めて―」（『創価大学人文論集』二五、二〇一三年、五一～六九頁）、「『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第三体相」の分析について」（『創価大学人文論集』二六、二〇一四年、一三～三九頁）、「『大乗四論玄義記』「仏性義」大意・釈名・体相の訳注研究」（『創価大学人文論集』二七、二〇一五年、三三一～七二頁）を参照。この四篇の論文は、本書、第三部・第一章～第四章に収録。
(33)「今大乗明義。並不同四時五時三種説。非経説言。具如夢覚等義科中破也」（崔四四九：六二八下一七～一八）とあるように、慧均は本質的には五時教判などに対しては批判的である。
(34)『南本涅槃経』の出典は、巻第九、菩薩品、「世若無仏、非無二乗得二涅槃。迦葉復言、是義云何。仏言、無量無辺阿僧祇劫、乃有一仏出現於世、開示三乗。善男子、如汝所言。菩薩二乗、無差別者、我先於此如来密蔵大涅槃中已説其義」（六六四中六～一〇）を参照。

第四部　その他

第一章　天台智顗の死について
―中国の学者の解釈を中心として―

一　はじめに―智顗の晩年

智顗（五三八～五九七）は、三十八歳（五七五年）のとき、天台山に隠棲するが、智顗の弟子の永陽王（陳伯智、生没年不詳）の度重なる要請と陳の後主叔宝（五五三～六〇四）の勅命によって、四十八歳（五八五年）のとき再び建康（今の南京）に出た。智顗は陳朝で華々しく活躍するが、それもつかの間、陳朝は五八九年に、二十歳の楊広（五六九～六一八。煬帝としての在位期間は六〇四～六一八）に率いられた隋軍に滅ぼされてしまう。智顗は廬山に逃れ、占領軍による現地の寺院の荒廃を救ってほしいという手紙を楊広に送った。(1)

その後、智顗は故郷の荊州に行き、大勢の道俗に温かく迎えられるが、亡国の民の多数の集会を望まない隋朝によって解散を命じられ、智顗の活動も頓挫してしまう。五九一年には、揚州の禅衆寺において、智顗は楊広に菩薩戒を授けて「総持菩薩」と名づけ、楊広によって智顗は「智者」の号を授けられた。

さらに、智顗は廬山、南岳、潭州、荊州を経巡ったが、五九五年に楊広の願いによって揚州に戻り、楊広の依頼による維摩経疏の第一回の献上を果たした。しかし、かねてより天台山を終焉の地と定めていた智顗は、(2)楊広の許しを得て、同年九月頃、天台山に十年ぶりに戻った。天台山に戻ってからも病をおして維摩経疏の撰述（実際には

口述筆記）に励み、[3] 第二回の献上を果たした。五九七年一〇月一七日に、楊広の使者、高孝信が智顗を迎えにやって来たので、やむなく天台山を下り、第三回の献上の旅に出たが、病気のために、石城寺から進むことができず、一一月二四日[4]に円寂したのであった。

このように、智顗の晩年は、陳朝の滅亡と隋朝の新興という激動の時代と重なり、智顗自身にとっても辛酸を嘗める時期であった。日本の天台研究は、教学研究が中心であり、この時期の智顗の伝記を重視するものは多くない。そのなかで、京戸慈光氏と藤善眞澄氏の研究[5]は、一般向けの体裁を取っているが、研究者も参照すべき価値が大いにあると思う。京戸氏は、「要するに、帝都長安を離れた晋王広が、開皇十一年十一月に智顗を屈請して菩薩戒弟子となり、皇太子になるまで満九年の総管時代こそは、何よりも『奪宗の計』を懸命に考えかつ推進する時代であった[6]」と述べ、さらに、「この頃（五九五年—菅野注）の晋王の心には、いよいよ皇太子へ、天子への野望が首をもたげて、そのためにはあらゆる策謀をつくし、目的達成のためには人倫を無視し、邪魔者を排除しようと決心していたこともみのがせない[7]」と述べ、五九五年に智顗の指導によって作成した菩薩の天冠については、「天冠をうけて鏡に対して悦に入る若い晋王から、その心に去来する天子の夢を読みとることができる[8]」と述べて、晋王楊広の政治的野心に言及している。また、藤善氏は、楊広が菩薩戒を受けたときの誓いの言葉について、「智顗の徳を賛美したのち、受戒の功徳をもって皇帝と皇后に奉じ、如来と諸仏の慈悲を弘め、生きとし生けるものを、わが子同然に慈しむことを誓っている。表白文の常套語だとしても、やがて兄弟を殺し父親殺しの嫌疑まで受け、民百姓を奈落の底にしずめた天子として残虐非道を意味する煬帝という諡さえ献上された人物には、とうてい似つかわしくない文言である。世間の噂どおり、周囲を意識し、身辺を飾り、称讃を得て文帝の歓心を買う、といった彼なりの計算がなかったとはいえまい。しかし猜疑の目を向ければ切りがない。智顗に導かれて仏前に敬虔な祈りを捧げ、

厳粛に悪業の深さを懺悔した言葉と、素直に認める方がより真実に近いように思う」[9]と評し、また天冠については、「天冠の形や製作の意図もいま一つはっきりしないが、そぞろ胚胎しつつあった玉座への野望を露呈したもの、という意地悪な見方も面白いであろう」[10]と述べており、智顗との交流の時期における楊広の政治的野心をそれほど強調しているわけではない。

この点、智顗と楊広の関係に対する中国の学者の見方は、以下に紹介するように、これら日本人の学者の見方と大いに相違する。筆者は中国の学者の見方が必ずしも妥当であるとは考えないが、異なる見方を知ったうえで、改めて智顗の死について考える必要があると考える。

中国の学者、潘桂明氏によれば[11]、智顗の死をめぐって、談壮飛氏が智顗の「憤死」、さらには「服毒自殺」の可能性を唱え、張哲永氏が「絶食死」を唱えた。これらの仮説の背景には、中国の学者が、『国清百録』に見られる智顗と楊広の表面的な蜜月的関係の裏に、政治権力者楊広の智顗への圧力や政治的利用の意図を看取していることがある。楊広が求めた維摩経疏の撰述を、智顗は最初断っていたが、ついには引き受けた。これを智顗が楊広の強要に屈したと見るのかどうか。また、高孝信が天台山に智顗を迎えに来たときも、智顗は高孝信とともに、次の日には天台山を出発している。これを智顗に旅装の準備の時間も与えない非礼な態度と見るのかどうか。

智顗の楊広に対する「遺書」によれば、その年の夏、「一百余日」、病と闘いながら維摩経疏の完成に努力していた智顗を強いて江都に招くことは、結果的には智顗の死を早めるだけであったろう。また、石城寺から動くことのできない智顗に対して、楊広は医者まで派遣しているが[12]、「少し健康が回復したら、ゆっくり来てください。遠からずお会いすることをお待ちしています」という手紙を出している。これを会見の強要と見るのかどうか。これら諸問題に対しては、証拠があまりにも少ないために、今となっては誰にも決定的な解釈を提示することは難しいで

あろうと思う。

本稿の目的は、智顗の死をめぐる中国の学者の解釈を紹介することによって、日本の学者の研究の欠を補うことである。

二　潘桂明氏の「遺書与晋王」における六根に対する解釈

潘桂明氏は、「遺書与晋王第六十五」（『国清百録』巻第三）の前半に記される智顗の「六根」（六つの悔恨）の背景を解説し、隋朝から受けた不当な扱いによって、智顗の仏法流布の願いが挫折したことへの批判的な申し立て、訴えを読み取っている。一方、「遺書」の後半は、智顗が楊広に、天台山の国清寺の建立や、智顗にゆかりのある寺院の修理などを依頼した内容となっている。智顗は、仏法者としての矜恃を持ちながらも、檀越である楊広に天台宗の将来を頼まざるをえなかったことも歴史的事実であった。実際に、楊広は、智顗の死後、智顗のそれらの要望を一つ一つ実現したことも間違いのない歴史的事実である。本節では、「六根」の私訳を提示しながら、[13] 潘桂明氏の解釈を紹介する。

(1)第一の悔恨について『国清百録』には、

私は最初に勝れた縁に出合い、発心したばかりのとき、上には無生法忍を〔得ようと〕期待し、下には六根が清浄となることを求めた。〔身口意の〕三業については丁寧に気を配り、一生において〔無生法忍と六根清浄を〕獲得しようと望んだ。〔ところが、〕過去の罪が深く、さまざまな留難を招くことになることを思いもしなかった。内には真実の徳がなく、外には空虚な名誉を招きよせた。学徒は無理矢理に集まり、檀家は自然と

集まって来た。誰もいない絶域に遠く避けることができない以上、ためらいながら彼らに従い、自分で心の悩み乱れを招いた。道から退いて〔己れを〕損ない、当然獲得すべきもの（無生法忍と六根清浄）を獲得しなかった。憂い、後悔しても、どうして補えるであろうか。上には三宝に背き、下には本心に恥じる。これが第一の悔恨である。

貧道初遇勝縁、発心之始、上期無生法忍、下求六根清浄。三業殷勤、一生望獲。不謂宿罪殃深、致諸留難。内無実徳、外召虚誉。学徒強集、檀越自来。既不能絶域遠避、而復依違順彼、自招悩乱。道退為虧、応得不得。憂悔何補。上負三宝、下愧本心。此一恨也。（大正四六、八〇九下六〜一一）

とある。これに対して、潘桂明氏は、

第一恨は、彼の仏教の理想と後の実際の情況がまだ合致せず、したがって彼に深く「悩み乱れ」を感じさせ、かえってまた「憂い、後悔」しても間に合わないことをまとめて述べている。しかし、これは彼本人の過失ではなく、社会環境が引き起こしたものであり、あるいは、「宿罪」、つまり前生の業力から出たものであるという。智顗は指摘している。彼の出家と仏教に対する信仰は、純粋に「上には無生法忍を〔得ようと〕期待し、下には六根が清浄となることを求め」、解脱を追求することから出たものである。これによって、一生、修行を厳粛、まじめに行い、言葉、思想、行動（三業）を問わず、すべて慇懃、敬虔であり、まだ矩を越えたことはなかった。不幸なことに、周囲の人が何度も私を持ち上げ、私の門下、学徒を集めさせ、施主は請わずして自らやって来た。私は彼らを避けることができず、それ故、ただ人のいいなりになるしかなかった。智顗の第一恨の大意はこのようである。それでは、彼は結局、どのような悶着を引き起こし、どのような人に罪を作り、したがって、彼にこのように憂いの心をひどく起こさせ、自己のために弁解しなければならないようにさせた

のか。第二の恨を見てほしい。[14]

と述べている。智顗が六根清浄（十信）の位に達せず、五品弟子位に留まったことに関しては、『隋天台智者大師別伝』、『摩訶止観』に記されている。[15]「無生法忍」は、『法華玄義』によれば、通教の八人地・見地に相当し、[16]これは天台の行位論においては、別教の初住、円教の初信に相当するので、「無生法忍」と「六根清浄位」とは同じ位を指すことになる。

(2)第二の悔恨について『国清百録』には、

さて、聖人の法に背いてしまい、自分で〔自己の〕分際ではないと知り尽くした。先師の禅定と智慧を、学ぶ者たちに授けようとしたので、陳の都に滞在し、八年間、法を弘めた。多くの学びにやって来た者たちは、ある者は悟り易いけれども早く去り、ある者は〔それぞれの〕分際に従って自分で利益を得た。利他の才能がないのに、虚しく教化をおよぼし、〔慧思の「仏種を断絶させる最後の人となってはならない」という教えに背いて〕ほぼ「〔仏〕種を断絶する〔人〕」となってしまった。前に自行を欠き、利他も後に虚しいものとなった。再び先師の重大な委託に背いた。これが第二の悔恨である。

然聖法既差、自審非分。欲以先師禅慧、授与学人。故留滞陳都、八年弘法。諸来学者、或易悟而早亡、或随分而自益、無兼他之才、空延教化、略成断種。自行前欠、利物次虚。再負先師百金之寄。此二恨也。（同前、八〇九下一一～一六）

とある。これに対して、潘桂明氏は、

第二恨は、自己と陳王朝との関係に対する智顗の申述である。彼は強調して指摘している。この前に「陳の都に滞在し、八年間、法を弘めた」ことは、ただ仏教の事業のためであり、仏法に歴とした後継者があるよう

にさせるためだけである。仏教は末法の時期に直面し、誰かが犠牲となることが必要であり、それ故、浅薄を顧みず、先師慧思の委託を受けて金陵に来て、禅法を伝授した。ただし、結果は完全に先師の願望に背き、ただ「前に自行を欠」いたばかりでなく、「利他も後に虚しいものとなり」、無駄骨を折った。上述の意味は、彼が仏法上、陳王朝と往来があった以外は、その他の面では、すべて関係がなかったことを証明した。そのうえ、仏教についていえば、彼はまた決してまだ陳朝に裨益をもたらしていない。要するに、智顗と陳王朝とには特殊な交流はない。これは智顗の遺書の一つの要点であり、また彼が晋王に対して弁解する鍵の一つでもあった[17]と述べている。智顗が陳朝に重んじられたことは周知の事実であるが、楊広に対して、仏教以外の事業に関しては、陳朝と無関係であることを弁解したという視点である。

(3) 第三の悔恨について『国清百録』には、

さて、年老いた以上、常に妙なる道を惜しんでいる。政治が清明な時代に値いたいと思い、外護を受けたいと願った。最初に〔飲食・衣服・臥具・湯薬の〕四事〔の供養〕を受けて、老年を励ましてきた。師と弟子の四十余僧が、三百日ばかり、〔揚子江の北岸の〕江都で修行した。また心を開いて、質問しに来る者を待った。もし悟り易い者に出会えば、王の恩に答えようと思った。ところが、禅定を求め智慧を求める者は一人も見なかった。衆生と縁がなく、たちまちこのような状態になってしまった。誤って信者の布施を受けたが、〔信者の〕化導に功績はなかった。これが第三の悔恨である。

而年既西夕、恒惜妙道。思値明時、願逢外護。初蒙四事、既励朽年。師与学徒四十、余僧三百許日、於江都行道。亦復開懐、待来問者。儻逢易悟、用答王恩。而不見一人求禅求慧。与物無縁、頓至於此。謬当信施、化導無功。此三恨也。（同前、八〇九下一六～二一）

とある。これに対して、潘桂明氏は、

第三恨の大意は次のようである。まさしく自分がしだいに高齢になり、仏法のために憂慮するとき、陳朝が滅亡し、隋朝が天下を統一した。「政治が清明な時代に値いたいと思い、外護を受けたいと願い」、自己が清明な時に出合ったことを喜び、仏教が新王朝の護持のもとで発展できた。そこで、私はそのまま晋王の招聘を受けて、江都に行き、仏法を弘め宣揚し、これによって王の恩に報いることができることを希望した。惜しいことには、前後「三百日ばかり」の弘法の期間において、ついに一人も「禅定を求め智慧を求める」人がおらず、これによって私は江都を離れざるをえず、江をさかのぼって上に行った。つまり、私は新王朝に対しても、力を尽くした。道理上、非難や疑いを受けるべきではない[18]。

と述べている。楊広の招聘に応じて江都（揚州）に滞在したが、仏法を求める者がいなかったので、やむをえず江都を離れたことを弁明している。

(4)第四の悔恨について『国清百録』には、

そのうえ、次のように思った。ここでは縁がないが、その他の場所にはあるかもしれない。まず荊州、潭州〔の人々の〕願いによって、土地の恩に報いようと願った。大王の広大な慈悲は、雨がさかんに降るように、お許しを下された。湘州・潭州での功徳については、ほぼ自分の本心を展開した。結縁する者は多かったけれども、だれに〔仏法の〕仕事を委ねることができようか。最初は縁ある者が来ないと思い、今は〔自分から〕行って求めても得られない。推測が誤っていた。これが第四の悔恨である。

又作是念、此処無縁、余方或有。先因荊潭之願、願報地恩。大王弘慈、霈然垂許。於湘潭功徳、粗展微心。雖結縁者衆、孰堪委業。初謂縁者不来、今則往求不得。推想既謬。此四恨也。（同前、八〇九下二一〜二五）

とある。「土地の恩」とあるのは、智顗の生地が荊州華容県であるので、報恩のために、その地域に仏法を弘めることを願ったことを指す。これに対して、潘桂明氏は、

第四恨は次のようである。金陵を離れたのは、ここでの弘法の因縁がまだ成熟していないことを考えたのである。湘州、潭州、荊州に行ったのも、因縁から考慮したにすぎず、荊州は自己の出生地であり、地恩に報いる義務がある。目的はただ一つであり、仏法を弘め宣揚し、分不相応な考えや矩を越えた行動では決してない。まして、「大王の広大な慈悲は、雨がさかんに降るように、お許しを下された」のであり、これは晋王の批准を経たものである。遺憾なのは、自己の弘法の願望がふたたび挫折したことである[19]。

と述べている。さらに、第一から第四の四つの悔恨について、「以上の四つの悔恨については、智顗が集中して二つの問題について述べた。第一は、彼は次のように考えている。自己の一生の行事は、その目的はただ一つであり、先師が委託した仏法を弘め宣揚するという理想を完成するためである。それ故、およそ仏法と無関係の事柄については、すべて関与したことがなかった。第二に、彼は次のように強調している。自己は陳朝の帝王の招聘を受け、金陵で長く弘法したけれども、隋朝の晋王の招聘を拒絶したことがなく、江都に行って弘法した。江都での弘法は、目的を達成せず、金陵での弘法も同様に願望を実現しなかった[20]」とまとめて評論している。智顗が仏法流布の誓願と政治的な問題（陳朝との関係）についての身の潔白を主張したことを指摘したものである。

(5)第五の悔恨について『国清百録』には、

荊州の〔仏〕法の集まりでは、聴衆は千余僧がいて、禅を学ぶ者は三百人いたが、州の役人は恐れ心配して、国の法律に背くと考えた。どうして多くの人々を集めて役人を悩ませることができるであろうか。それ故、朝は雲のように集合したが、夕暮れには雨のように散り散りになった。たとい善の萌しがあっても、成長させる

ことができなかった。これこそ世間を調えることもできなかったし、適正に調和させることもできなかった。第五の悔恨である。

於荊州法集、聴衆一千余僧、学禅三百、州司惶慮、謂乖国式。豈可聚衆用悩官人。故朝同雲合、暮如雨散。設有善萌、不獲増長。此乃世調無堪、不能諧和得所。五恨也。（同前、八〇九下二五～二九）

とある。これに対して、潘桂明氏は、

第五恨は次のようである。荊州での弘法の期間は、『法華玄義』と『摩訶止観』を講説し、そのとき、「聴衆は千余僧がいて、禅を学ぶ者は三百人いた」。この正常な弘法の活動に対して、地方の役人が非常に恐れ驚いて、朝廷の法令に違反したと批判し、すぐに解散するように命令した。弘法の活動が、「衆を集める」という問題を起こす嫌疑があると見なされた。「朝は雲のように集合したが、夕暮れには雨のように散り散りになり」、私の弘法の理想は、ふたたび挫折したのである。[21]

と述べている。

(6)第六の悔恨について『国清百録』には、

再び江都に遊んだ。聖王の心は〔仏〕法を重んじ、『浄名経』（『維摩経』）の注釈書を著わすように命じられた。愚昧であることをはかり考えず、たやすく偏頗な思いを述べた。〔『維摩経』の〕玄義がはじめて終わると、将軍の旗や傘のもとで〔聖王に〕お目通りした。また故郷に帰ることを許されると、呉・会稽の僧は、みな喜んで〔私の説法を〕聞き学んだが、山間は〔供給品が〕少ないので、多くの人々を集めることはできなかった。気を引き締めて〔山を〕出ることを待ち、法門を探し歩き尋ね求めようとした。老年になって衰弱した。教化することは許されたが、今は〔山を〕出る機会が断たれた以上、法縁もまた絶ち切られた。これが第六の悔恨

である。

既再遊江都。聖心重法、令著浄名疏。不揆闇識、輒述偏懐。玄義始竟、麾蓋入謁。復許東帰、而呉会之僧、咸欣聴学、山間虚乏、不可聚衆。束心待出、訪求法門。暮年衰弱、許当開化。今出期既断、法縁亦絶。此六恨也。（同前、八〇九下二九～八一〇上四）

とある。これに対して、潘桂明氏は、

第六恨は、自己が開皇十五年、晋王の招聘を受け、ふたたび江都に戻り、彼のために『維摩経玄疏』を執筆することに応えた。去年やっと天台山に帰ったが、「老年になって衰弱した」ので、もはや私の弘法の願望に対して懐疑を持つものはいないと思う。そのうえ「呉・会稽の僧は、みな喜んで聞き学んだ」ことを考慮すると、これは当該の地区の仏学の気風であるが、天台山は供給が乏しく、多くの聴衆を受け入れる手立てがない。それ故、一度、山を出て弘法しようと思った（「気を引き締めて〔山を〕出ることを待つ」）。もともと当局の許可を得られると思った（「教化することは許された」）。しかし、今、どこを思っても、この弘法の大願は、最終的にまだ実現することができず、また今のところ結局「今は〔山を〕出る機会が断たれた以上、法縁もまた絶ち切られた」という結果になってしまった。(22)

と述べている。さらに、第五から第六の二つの悔恨について、「以上の二つの悔恨は、ほとんど智顗の晋王に対する弁解の手紙であり、相手に、自己の受けた不当な扱いを理解することを要求している。この不当な扱いは、隋王朝が自己の弘法の理想を誤解したことにあり、あわせてこの理想を最終的に完全に実現することをできなくさせた。この後、さらに遺憾なことには、『〔晋王楊広からの〕重ねてのお呼びがあるやもしれないと思い、旅支度を調えてその時期を待っていた』のであり、つまり行動の自由を失い、いつ呼び出されるかもしれなかった。事実上、久し

からずして晋王は人を派遣して〔天台〕山に登らせ、智顗に急いで道を進ませ（「早く道を進もうと願う」）、この人は山の上に『ただ一泊だけして、急いでかすかな光に従った』。使者はあわただしく行き来し、慰めの言葉もなく、礼敬の言葉もなく、さらに布施の物もなかった。不当な扱いは解けず、不運がさらに降った。智顗は険悪な環境と悲憤の心情のもとで、天台山を離れることを迫られ、石城に至って、もう前に進まなかった。数日後、石城寺の仏像の前で示寂した」と評論している。[23]これは、上述した、高孝信が天台山に智顗を迎えに来て、翌日には二人が天台山を出発したこと、その後、石城寺で示寂したことを指し示している。

『国清百録』「遺書与晋王第六十五」には、この六つの悔恨の後に、維摩経疏の製作と自分の発病、石城寺において重病となり、それ以上進めなくなったことを、次のように述べている。

〔天台〕山で二年の夏を過ごし、もっぱら〔『維摩経』の〕玄義を整理し、進んで〔『維摩経』の〕経文を解釈し、仏道品にまで至り、三十一巻（玄疏六巻と文疏二十五巻）を作った。身を慎まなかったので、とうとう熱と喉の渇きを発動し、百日余り病気と闘いながら〔『維摩経』の注釈書を〕修正してきた。この夏の末になって、〔晋王楊広からの〕重ねてのお呼びがあるやもしれないと思い、旅支度を調えてその時期を待っていた。先月の十七日、使者が〔天台〕山に来て、ただ一泊だけして、急いでかすかな光に従い、早く道を進もうと願い、剡山を通り過ぎ、次に石城寺に至り、気と疾とともに重く、さらに進むことができなくなった。

在山両夏、専治玄義、進解経文、至仏道品、為三十一巻。将身不慎、遂動熱渇、一百余日、競疾治改。際此夏末、慮有追呼、束装待期。去月十七日、使人至山、止留一宿、遽比螢光、早希進路、行過剡嶺、次至石城、気疾兼篤、不能復前。（同前、八一〇上四～一〇）

三　談壮飛氏の解釈

潘桂明氏は自身の研究の先行研究として、談壮飛氏の研究を紹介している。したがって、前後関係からいえば、談壮飛氏の研究が潘桂明氏の研究よりも先である。

談壮飛氏は、『中国古代著名哲学家評伝』第二巻において、簡潔に、この問題について次のように言及している。

各種の事実を関連づけて見ると、智顗の死は、まちがいなく正常な病死ではなく、迫害によって死亡したものである。彼の死後、『国清百録』の記載によれば、楊広は天台山の僧使を何度も引見し、智顗の遺体に対して、多くの神話を作った。これは偶然であろうか。楊広はいささかやましいところがあって心がとがめたのではないであろうか。事実の真相を隠し、これによって人々の視線を転換することを考えたということである。[24]

さらに、「名僧智顗死之謎」においては、やや詳しく次のように述べている。

隋が南北を統一した後、当時の南方の局面は、まだ対処しきれない困難な時にあり、このような事柄（智顗の説法の席に大勢の人々が集まったことや智顗の死が突然であったこと—菅野注）は、新しい朝廷の統治者からいうと、人心を服従させるのにいつも不利である。この政治上の損失を救うために、楊広は、智顗の遺体についてたくさんの文章を書かざるをえなかった。このようにした目的は、また楊広が「百司並賀」（百官がみな祝賀すること）のなかで公言したことである。第一に、「智者は私、菩薩の師である」であり、私は彼に対してひたすら尊敬している。第二に「先に霊異が多い」であり、彼は一般の凡夫俗子ではなく、霊異を備えた神人である。第三に彼の霊異は、死んだ時の「容貌、人品が変わらない」から、二度の開龕の変化まで、彼の神通変

化を証明しており、一般の凡人のうかがうことのできるものではない。一言でいえば、私、楊広の老師は、一人の非凡な人物であり、彼の死に関しては、完全に正常であり、一般人がみだりに憶測を加えるには及ばない、ということである。楊広の書いたこれらの「文章」の実際の効果がどのようなものであったか、私たちには調べて確かめる手立てはなく、私はここで、ただ彼のこれらの「文章」を借りて、私の論証―智顗は迫害を受けて死んだのであり、決して正常な病死ではない―を実証したいだけである[25]。

談氏が指摘する、楊広がくり返し問い合わせている、智顗死後の霊異に関しては、徐文明氏も取りあげている[26]。正常な病死でないとする談氏の推測も、彼自身がいうように確かな証拠はない。確かに死期を悟った智顗が、天台山を離れることを願わず、石城寺での死を選んだと推定することはできる。死期が迫れば、食事と服薬治療の意図的な拒絶ではなく、自然のなりゆきで、食事も摂れず、水でさえも飲めなくなるであろう。最期は枯れ木のように死んでいくのが自然死であろう。また、智顗は、さまざまな願い事を楊広に託さざるをえない以上、天台山を離れて、維摩経疏を献上する旅に出る必要はあったはずである。このような緊張のなかで、天台の最期はあったのである。

四　張哲永氏の解釈

潘桂明氏は、また張哲永氏の解釈にも言及している。張哲永氏は次のように解釈している。長文であるが、引用する。なお、必要な注釈を翻訳のなかに挿入する。張氏は、

智顗のこの必ず死のうという決心は、下に列挙するいくつかの方面から実証することができる。

はじめに、彼は整然と秩序立って後事を処理した。「人はまだ死なないのに、志を先に失う」。当時、智顗はまだ満六十歳になったばかりで、精神と体力はまだ比較的旺盛であったが、彼は再び隋の楊氏の殿府（宮殿や自宅）に入りたくなく、下山の前に、いたるところで「悲しみに沈み死を覚悟した壮絶な言葉」を発し、「生きながら死後のために心配りをした」。第一に個人の「後事」を処理した。彼はその高足の弟子、灌頂、智越、智璪、法喜、智晞などの人に指図して、「天台は私の終焉の地である」といい、彼の遺骨を天台山の西南の峰に埋葬し、周囲に石を積んで龕とし、松を植えて覆うことを要求し、あわせて二つの白塔を建造して、後の人が「塔を見て善に向かう」ことを要求した。第二に経を伝えて世に留めた。彼は連夜、門徒を招集して、『観心論』、『随語疏』（張氏は『随語疏』のように書名としているが、「口ずから観心論を授け、語に随いて疏成る」と読むべきであり、書名ではないと思う―菅野注）、『法華玄義』などを口述し、彼らが記録して整理し、装幀して書物になるようにした。あわせて「商人は金銭を寄付し、医者は去って薬を止めた。私は機敏でないけれども、心の乱れた弟子は悲しむであろう」（『続高僧伝』巻第十七、大正五〇、五六七上二三～二四―菅野注）と説いて、この遺言を留め、後世に伝えた。第三に寺院を図に描いた。智顗は天台国清寺を計画して建設するために、早くから苦心惨憺して策謀し、このとき彼は自己の偽りの名声と真実の捨身を代価として、詳しく寺院の図面を書き、門人に残しておき、機会を待たせた。彼の弟子はこの規模の広大で、工事がきわめて困難である寺院の青写真を見たとき、非常に驚愕し、「どの大施主にこのような資財勢力があって、寺を造ることを助けることができるのか」と質問したことがある。智顗は回答して、「もし三国が一つと成るならば（三国は、北周、北斉、陳朝を意味する。一つと成るとは、隋朝が天下を統一することを意味する。当時の智顗も隋朝が天下を統一することが大勢の趣くところであるとはっきりと見て取っていた―菅野注）、王家があり寺を造るであろう。寺がもし完成す

れば、国は清み、『国清寺』と呼ぶべきである」（『国清百録』巻第四、「三国成一、有大勢力人能為起寺。寺若成、国即清、当呼為国清寺」〔大正四六、八一八上二一～二二〕─菅野注）と述べた。後に果たして推測した通りとなった。以上の三つの後事の手配が整った後に、楊広の特使、高孝信が入山した三日目（翌日である─菅野注）に、智顗はすぐに旅だって下山した。

第二に智顗はかりそめに山を出て、途中で絶食して亡くなった。智顗は深謀遠慮で、仕事の巧みな人である。彼は一面では山を出ることを願わず、一面では楊広の厳命、急ぎの使者に迫られて、また山を出ざるをえなかった。さらに重要なことは、彼は仏教天台宗の大いなる発揚と国清寺の一日も早い建設のために、山を出ることによって名をなし、身体を損ずるという真実を行なうことを惜しまず、生前には達成する方法のない目的を達成した。これによって、彼が華頂山（天台山の主峰─菅野注）の西南峰から天台を下りた後に、楊広の使臣、高孝信を一歩先に行かせ、彼自身は後に従った。石城（今の天台県赤城山の傍ら─菅野注）の弥勒仏の石像の前までやって来て、智顗は停止して進まず、あわせて彼の弟子、智越に対して、「大王（晋王楊広を意味する─菅野注）は私を〔江都に〕来させようとするけれども、私は言葉に背かず〔ここまで〕来たのである。私は命がここで終わると知る。それ故、前進する必要はない」（『隋天台智者大師別伝』、「大王欲使吾来。吾不負言而来也。吾知命在此。故不須進前也」〔大正五〇、一九六上九～一一〕─菅野注）といった。あわせて彼の携帯した荷物の衣服と日常品を二つに分け、一つを弥勒仏像の前に献上し、一つをその他の門徒に分けて送ることを指図した。彼自身は終日、飲まず食わずで、ただ両手を合掌し、身体を西に向け、西方の極楽世界に往くことを示した。あわせて心に般若、弥勒、観音を頌した。彼の弟子が、彼に病があって、煎じ薬を送ろうと考えたとき、彼はかえって「薬は病を捨て去り、残りの寿命を留めることができようか。病は身と合わなければ、薬はどうして

〔病を〕捨て去ることができようか。年は心と合わなければ、薬はどうして〔残りの寿命を〕留めることができようか」（『続高僧伝』巻第十七、「薬能遣病、留残年乎。病不与身合、薬何所遣。年不与心合、薬何所留」〔同前、五六七上二九～中二〕—菅野注）といった。食事を彼に送ったとき、同様に拒絶された。非常に明らかであるが、「病は身と合わない」、「残りの寿命は心と合わない」とは、まことに智顗の生じた「病」は、「身の病」ではなく、「心の病」であり、天寿で死ぬのではなく、心と願いがそむくことである。当然、このような「心の病」は、決して人の世間の「薬石」が「留める」ことができたり、「捨て去る」ことができるものではない。

このように、智顗は前後、ともに飲食を絶して六日、隋開皇十七年十一月二十四日、天台赤城山の弥勒石像の前で死に、享年六十歳であった[27]。

と述べている。

五　結　び

本稿は、智顗の死についての中国の学者の仮説を紹介することを目的とした。確かな証拠がない以上、無理に結論を出すこともできないし、その必要もないと考える。すでに述べたように、智顗が天台山を自身の終焉の地と定めていたのであるから、天台山を離れたくなかったことと、智顗が多くの願い事を楊広に託さざるをえない以上、天台山を離れて、維摩経疏を楊広に献上する旅に出発する必要があったことの二つの事柄の緊張のなかで、智顗は人生の最期を迎えた。この緊張があったために、中国の学者のような推測も生まれたと考えられるが、私自身も、中国の学者の仮説を知るなかで、政治と宗教との厳しい緊張関係にも思いを致さなければならないと改めて考えた。

注

（1）『国清百録』巻第二、「述匡山寺書第三十五」（大正四六、八〇五上一一～中二）を参照。『国清百録』の解釈には、池田魯参『国清百録の研究』（大蔵出版、一九八二年）を参考とした。

（2）『国清百録』巻第三、「重述還天台書第五十三」、「天台既是寄終之地、所以恒思果遂、毎嘱弟子、恐命不待期、一旦無常、身充禽鳥、焚焼余骨、送往天台」（同前、八〇八上二八～中二）を参照。

（3）『国清百録』巻第三「遺書与晋王第六十五」には、維摩経疏の第三回献上本について、「此之義疏、口授出本。一遍自治、皆未捜簡経論。僻謬尚多、不堪流布」（同前、八一〇上一〇～一二）とあり、第三回の維摩経疏が口述筆記であることを述べているが、第二回のものも同様であったと推定される。

（4）新暦では、五九八年一月七日に当たる。

（5）京戸慈光『天台大師の生涯』（第三文明社、一九七五年）、藤善眞澄・王勇『天台の流伝—智顗から最澄へ』（山川出版社、一九九七年）「第一編　海西の法竜　智者大師」を参照。なお、智顗の死の前後に関する情報については、『国清百録』の「王遣使入天台参書第六十」、「王遣使入天台参書第六十一」、「王遣使入天台参書第六十二」、「王参病書第六十三」、「発願疏文第六十四」、「遺書与晋王第六十五」、「王答遺旨文第六十六」。「王遣使入天台建功徳願文第六十七」、「王弔大謝文第六十八」、「天台山衆謝啓第六十九」、「王遣使入天台設周忌書第七十」、「天台山衆謝功徳啓第七十一」、「天台衆賀啓第七十二」、「天台衆謝造寺成啓第七十三」、「僧使対皇太子問答第七十四」、「皇太子敬霊龕文第七十五」、「皇太子於天台設斎願文第七十六」、「皇太子令書与天台山衆第七十七」、「天台衆謝啓第七十八」、「皇太子重令書第七十九」、「天台衆謝啓第八十」、「皇太子弘浄名琉書第八十一」、「仁寿四年皇太子登極天台衆賀至尊第八十二」、「至尊勅第八十三」、「天台衆謝啓第八十四」、「輿駕巡江都宮寺衆参啓第八十五」、「僧使対問答第八十六」、「勅立国清寺名第八十七」、「表国清啓第八十八」、「勅度四十九人法名第八十九」、「国清寺衆謝啓第九十」、「勅報百司上表賀口勅第九十一」、「口勅施幡第九十二」、「勅造国清寺碑文第九十三」を参照。

（6）京戸慈光『天台大師の生涯』（前掲）、一八八頁。二十三歳の楊広が菩薩戒を受けたのが五九一年であり、五九七年の智顗の死去の後、楊広が長男の楊勇の廃嫡を画策し皇太子になったのが六〇〇年であった。楊広がこの九年の

うちの何時から「奪宗の計」に関わったのかは、正確にはわからない。
(7) 京戸慈光『天台大師の生涯』(前掲)、二一七〜二一八頁。
(8) 京戸慈光『天台大師の生涯』(前掲)、二一八頁。
(9) 藤善眞澄・王勇『天台の流伝―智顗から最澄へ』(前掲)、一一二〜一一三頁。
(10) 藤善眞澄・王勇『天台の流伝―智顗から最澄へ』(前掲)、一三七頁。
(11) 潘桂明氏の『智顗評伝』(南京大学出版社、一九九六年)、第二章・三「石城遺書」(四五頁)を参照。
(12) 『国清百録』巻第三、「王参病書第六十三」、「総持和南。仰承出天台、已次到石城寺、感患未歇。菩薩示疾、在疾亦愈。但於翹誠、交用悚灼。今遣豎李膺往処治。小得康損、願徐進路、遅礼観無遠。謹和南」(大正四六、八〇九上二九〜中四)を参照。
(13) 池田魯参『国清百録の研究』(前掲)、三六六〜三六七頁を参照。
(14) 潘桂明『智顗評伝』(前掲)、四八頁。
(15) 『隋天台智者大師別伝』、「吾不領衆必浄六根。為他損己、只是五品位耳」(大正五〇、一九六中一三〜一四)、『摩訶止観』巻第一上、「智者生光満室目現双瞳、行法華経懺発陀羅尼、代受法師講金字般若。陳隋二国宗為帝師、安禅而化、位居五品」(大正四六、一中一四〜一六)を参照。
(16) 『法華玄義』巻第四下、「鉄輪位於通義、即是乾慧地、伏忍也。三十心即望性地、柔順忍也。八人地・見地、即是初歓喜地、得無生法忍也」(大正三三、七三〇下二五〜二七)を参照。
(17) 潘桂明『智顗評伝』(前掲)、四八〜四九頁。
(18) 潘桂明『智顗評伝』(前掲)、四九頁。
(19) 同前。
(20) 同前。
(21) 潘桂明『智顗評伝』(前掲)、五〇頁。
(22) 同前。

(23) 同前。
(24) 談壮飛『中国古代著名哲学家評伝』第二巻（斉魯書社、一九八〇年）、五〇七～五〇八頁。
(25) 談壮飛「名僧智顗死之謎」（『中国哲学史研究集刊』第二輯、上海出版社、一九八二年、三九〇頁）。
(26) 徐文明「智者大師真身舎利之謎」（『支遁与魏晋南北朝仏教国際学術研討会論文集』所収、二〇一四年一〇月一四日）を参照。この会議には、私自身も出席し、徐文明氏の発表を直接聞いた。この資料集の論文が別に正式に活字として発表されたかどうか知らない。
(27) 張哲永「智顗的生平与死因」（『華東師範大学学報』総六十期、一九八五年、九二頁）。

第二章　中国の人間仏教と日蓮の「入世」の思想
―浄土教との比較を含めて―

一　問題の所在

筆者はこの二十年ほど現代の中国仏教の基本的理念である「人間仏教」に関心を持ってきた。というのは、人間仏教の理念が、筆者が主に研究する『法華経』の思想、『法華経』を根本経典として信仰する日本の日蓮（一二二二～一二八二）の思想、そしてそれらの流れを汲む日蓮系・法華系新宗教に見られる現実社会への積極的関与の態度と類似しているという印象を受けたからである。[1] また、近年、ベトナムのティック・ナット・ハーン（Thich Nhat Hanh [1926～]）が提唱したエンゲイジド・ブッディズム（Engaged Buddhism）も日本で知られるようになってきた。このエンゲイジド・ブッディズムの研究書のなかでも、日本の日蓮系・法華系新宗教が日本のエンゲイジド・ブッディズムの代表例として取りあげられている。

そこで、本稿では、中国の人間仏教の「入世」（現実社会に積極的に関与する態度）の思想と浄土教への批判を考察し、それと『法華経』、日蓮の思想とを比較したい。一方、日本の阿満利麿氏が人間仏教や日蓮が批判する浄土教に基づくエンゲイジド・ブッディズムを構築しようとしていることは興味深いので紹介したい。

二　中国の人間仏教の理念と浄土教批判

現代の中国仏教を方向づける最も基本的な理念は、太虚（一八八九～一九四七）や印順（一九〇六～二〇〇五）によって提唱され、深化してきた「人間仏教」であると思われる。趙樸初氏（一九〇七～二〇〇〇）が「中国仏教協会三十年」の報告（一九八三年一二月五日の中国仏教協会第四回理事会第二次会議における報告）において、中国仏教界は、人間仏教を採用すべきことを提案して以来、この傾向は決定的となった。趙氏は、

私は、現代の社会主義中国の仏教徒は、自分が信奉する仏教に対して、一つの思想を提唱し、三つの伝統を発揮するべきことを提起したい。

中国仏教はすでに二千年近くの悠久の歴史を持っている。現代において中国仏教はどこに向かうのか。私たちが発揮しなければならない中国仏教の良き伝統とは何であるか。これは私たちがまじめに考え、正しく解決しなければならない二つの重大な問題である。

第一の問題に対して、私は、私たちが信奉する教義のなかで人間仏教の思想を提唱すべきであると考える。その基本的な内容には、五戒、十善、四摂、六度などの自利・利他の広大な行願が含まれている。『増一阿含経』には、「諸仏世尊は、みな人間社会に出現する」(2)と説き、ブッダが人間社会を重視する根本精神を明らかに示した。『六祖壇経』は、「仏法は世間にあり、世間を離れて悟るのではない。世間を離れて悟りを求めるのは、あたかも兎の角を求めるようなものである」と説き、仏法と世間の関係を解明した。ブッダは人間社会に生まれ、人間社会において説法し、衆生を救い、仏法は人間社会から出て、しかも人間社会を利益しなければ

ならない。私たちが人間仏教の思想を提唱することは、五戒、十善を実践して自己を浄化し、広く四摂、六度を修行して人民大衆を利益することを目的としており、自覚的に人間浄土を実現することを自分たちの任務とし、社会主義の現代化のためにこのような国土を荘厳し、有情を利し楽しませるという崇高な事業を建設し、自己の役割を果たしていこう。(3)

と述べている。引用文にある三つの伝統とは、中国仏教の持つ農耕と禅をどちらも重んずる伝統、学術研究の伝統、国際友好交流の伝統を指す。それぞれ、物質文明の建設、精神文明の建設、中外文化交流の促進と世界平和の維持に役立つと指摘している。(4) 趙氏のこの提案以降、中国では、人間仏教に関する研究が盛んになり、多くの著作、論文が刊行されている。

日本の仏教界では、太虚の人生仏教、人間仏教はあまりよく知られていないと思う。ただ、近年、台湾の仏教界において大きな勢力を占める仏光山、慈済功徳会、法鼓山などの仏教団体のいずれもが人間仏教を活動の指導理念としていること、印順がその指導理念の開拓者であることなどが、台湾仏教界に関心のある研究者の間でようやく知られるようになってきたといえるであろう。

一般的に、太虚は「人間仏教」とも言ったが、「人生仏教」をより重視し、印順法師は「人間仏教」を強調し、その思想を深めたといわれるが、このような「人生仏教」と「人間仏教」の区別は、ほかならぬ印順自身の発言に基づくものであることを、何建明氏は明らかにし、さらに太虚は印順よりも早く、十分に「人間仏教」の思想を展開したことを指摘した。(5) 筆者も何氏の意見に同意する。本稿では、太虚と印順の人間仏教の内容や両者の相違点には深く立ち入らず、彼らが提唱する人間仏教と表裏一体の浄土教批判について取りあげたい。

太虚は早くも一九三三年に「どのように人間仏教を建設するか（怎様来建設人間仏教）」と題する講演を行ない、

「人間仏教は、人々に人間を離れて神になったり死者の霊魂（鬼）になったり、あるいはみな出家して寺院、山林に行って僧侶になることを教える仏教では決してなく、かえって仏教の道理によって社会を改良し、人間を進歩させ、世界を改善する仏教であることを表わしている」[6]と述べた。ここには、人間仏教が現実の社会を改良、改善することを目標としていることがはっきりと示されている。

太虚法師はその目標を実現した状態を「人間浄土」という言葉で表わしたが、彼はこれについて、「あらゆる人がみなこの心力を持っているからには、だれでもみなすでに浄土を創造する本能を持っており、だれでもこの土を浄土に作り上げるという素晴らしい願を発することができる。この人間の住む世界によって浄土を作り上げることができる。もとよりこの汚れた社会を離れて、別に清浄な社会を求める必要などありはしない。率直に言って、今この人間社会は良好で荘厳されたものではないけれども、各人の一片の清浄の心によって、多くの善良清浄な因縁を集めることができ、一歩一歩進んで、長い時間がたてば、この濁悪の人間社会はそのままきっと荘厳された浄土に変わることができ、人間社会の外に別に浄土を求める必要はないので、人間浄土と名づけるのである」[7]と述べている。ここには、人間浄土という理念に基づいて、往生浄土に対する批判が込められているといってよいと思う。

潘桂明氏は、太虚の二つの引用文に示された思想を踏まえて、新世紀の中国仏教の展開に対して自ら次のような提言をしている。潘氏は、

第二に新世紀の仏教は人間根本の立場を堅持し、さらに進んで各種の鬼神崇拝を打破し、とくに浄土念仏の展開に対して深く反省し、徹底して清算しなければならない。

念仏浄土は仏教内部の一種の信仰として尊重されなければならない。しかし、仏教の発展史から見れば、念

仏浄土は中国化された仏教の産物ではなく、中国文化の背景を備えていない。それは仏教が衰退する時期の僧俗信徒がすぐに解脱を求め、さらに自信の乏しい実際の状況を反映しており、一種の歴史的な後退である。称名念仏によって身心の困惑から脱却し、あるいは死に臨むときの一念によって往生を得ようと試みることは、愚昧であり有害である。浄土念仏の不均衡な発展と繁栄は、仏教徒の異常な心理を作り上げ、また仏教文化を、大衆化、世俗化、俗化させる。それは個人の運命を天上の神の救いの手にゆだねるので、健全な人格の確立に役立たない。

　人間仏教は断固として愚信、邪信、迷信を排しなければならない。ただ念仏浄土を打破する前提のもとでのみ、真に人間浄土を実現できるのである[8]。

と述べ、往生浄土の思想に対するきわめて厳しい批判を提示している。

　このような批判は、印順の思想にも顕著に見られる。たとえば、「西方浄土は仏果の究極的な清浄荘厳を代表しており、弥勒浄土は五濁悪世において理想の浄土を実現することを代表している。また、西方浄土は他方の浄土であり、現実逃避と誤解され易い。ところが、弥勒浄土はこの世界に即して浄土とするのである[9]」、「中国人は特に西方浄土を重んじており、これはまた仏徳を重んずることでもあるが、菩薩の智慧による証悟、偉大な修行（阿閦仏国浄土）を軽視している。そのうえ現実の人間浄土（弥勒浄土）の信行を軽視している。これはすでに偏頗な発展である。薬師浄土との比較を待てば、弥陀浄土もまた『死と等しい』、『生から逃避する』と誤解され、どこに阿弥陀仏浄土の真義があろうか。阿弥陀仏浄土の信行者は、阿弥陀仏の固有の精神を回復・継承すべきである[10]」と述べている。楊恵南氏もこのような印順の浄土教批判を紹介するにあたり、印順の批判は伝統的な中国の浄土宗徒がとうてい受け入れることのできない観点であることをしばしば指摘しているのも理由のあることである[11]。

三　日本の日蓮の「入世」の精神

日本においては、中国の人間仏教はそれほど知られていないが、エンゲイジド・ブッディズムはアメリカ経由で日本に伝えられ[12]、ランジャナ・ムコパディヤーヤ氏（Ranjana Mukhopadhyaya）が二〇〇五年に『日本の社会参加仏教―法音寺と立正佼成会の社会活動と社会倫理』（東信堂）を刊行して、広く知られるようになった。彼女は著作のなかで日本のエンゲイジド・ブッディズムの代表例として、法音寺（日蓮宗）[13]、立正佼成会の二つの団体を取りあげているが、創価学会についても言及している[14]。また、アメリカで刊行されたエンゲイジド・ブッディズムの専門書においては、創価学会、日本山妙法寺が取りあげられている[15]。

これらの著作で取りあげられているエンゲイジド・ブッディズムの日本の代表例は、日蓮系教団、日蓮宗が所依の経典とする『法華経』を信仰するいわゆる法華系新宗教と呼ばれるものであることに気づく[16]。日蓮は『法華経』の思想、天台教学を基礎として、現実の社会に積極的に関与するという、「入世」の態度を強く示した。このような態度が生まれた背景には日蓮の個人的な資質も関係していると思われるが、『法華経』、天台教学の影響も見逃せない。日本の現代の宗教界で大きな存在を占める、いわゆる法華系新宗教、たとえば霊友会、立正佼成会、創価学会なども、この点で、日蓮の「入世」の態度を継承していると思われる。

島薗進氏は、日本の伝統的な大乗仏教と新宗教の救済観を比較している[17]。前者の救済観は、原始仏教が究極的な解脱を目標とするのに対して、「現世での運命の好転と解脱とがかけはなれたものとは見なされず、運命の好転がそのまま救いと観念されることもある」が、「基本的には現世否定的だといえる」と捉えている。そして、「民衆の

レベルでもっとも広く受け入れられた大乗仏教の救済観は、浄土教の厭離穢土・欣求浄土の救済観であった。そこでは、現世は地獄のように恐るべき世界、ひたすら厭うべき世界ではないにせよ、頼りにならぬ世界、執著するに足らぬ世界ではある。これに対して極楽浄土は、現世とはまったく次元を異にする至福の世界、完全な世界と信じられていた」と述べ、結論的に、「伝統的仏教の救済観が現世否定的、現世超越的だったとすれば、新宗教の救済観は現世肯定的、現世志向的であるといえる」とまとめている。さらに、島薗氏はこの日本の新宗教の代表的な存在である法華系新宗教（本門仏立宗、霊友会、立正佼成会、創価学会など）の特色を考察しているが、それは本稿の課題ではない。[18]島薗氏は、浄土教と日蓮系・法華系新宗教を対比させ、後者の現世肯定的、現世志向的な救済観を浮き彫りにしたのである。

『法華経』はいうまでもなく、インドで成立した初期大乗経典のなかの代表的な経典の一つであり、中国仏教においても天台宗をはじめとする諸宗派において重んじられ、中国仏教に大きな影響を与えた。日本の日蓮は、智顗（五三八～五九七。ただし死去した日は新暦では五九八年一月七日に当たる）、湛然（七一一～七八二）、日本の最澄（七六七／七六六～八二二）を媒介として『法華経』を理解した。日蓮の『法華経』に対する理解にはいくつかの特徴があるが、ここでは二つのことを指摘したい。第一に日蓮自身が地涌の菩薩であるとする自覚と、第二に『法華経』の真理性を智顗の確立した一念三千説として受容したことがあげられると思う。[19]

第一の地涌の菩薩の自覚については、筆者は別稿で考察したことがあるが、その結論として、

『法華経』は、西方の阿弥陀如来や東方の薬師如来の救済ではなく、歴史上、この娑婆世界に実在した釈尊の背景に久遠の釈尊を発見し、久遠の釈尊による娑婆世界の衆生の救済を主題としている。久遠の釈尊は、長遠な寿命を持っているけれども、「方便現涅槃」という思想に基づいて涅槃に入る。久遠の釈尊が涅槃に入っ

た後に、釈尊の仕事を継承する者が地涌菩薩にほかならない。そうであれば、地涌菩薩が娑婆世界＝我々にとっての現実の世界、社会を、救済事業を遂行する場として重視することは当然のことであろう。『法華経』においで授記された声聞たちが、おそらく「大忍辱力」を欠如しているために、娑婆世界での『法華経』の弘通を辞し、他の国土での弘通を誓うという話は、逆に地涌菩薩と娑婆世界との密接な関係を示唆するものである。
また、娑婆世界の重視は、久遠の釈尊が常に霊鷲山に住するという如来寿量品の思想にもよく示されている。娑婆世界の重視とは、我々が住むこの現実世界を重視するということである。
そして、この地涌菩薩は、「如来使」として如来に派遣され、如来の仕事である『法華経』弘通による衆生救済の仕事を担うとされるのである。このように仏に特別に選ばれ、仕事を託されたとする意識は、一般に使徒意識と呼ばれるが、この使徒意識が苦難に満ちた現実社会での『法華経』の弘通に基づく衆生救済の活動を支える根拠となるのである。勧持品における使徒意識に基づく忍耐の強調は、それをよく示している。
日蓮の思想・行動に見られる現実社会の重視は、『法華経』の現実世界の重視の思想に影響を受け、また法華経の行者、地涌菩薩としての使徒意識、つまり娑婆世界における『法華経』の弘通による衆生救済を根拠とするものであったと言えよう。これは、現代の法華系新宗教の現実社会重視の思想にも一定の影響を与えていると考えられる[20]。
と述べた。日蓮が『法華経』に登場する地涌の菩薩の自覚と使徒意識を持って、娑婆世界という現実社会を重視し、『法華経』の弘通による衆生救済に取り組んだことを指摘したものである。
第二の一念三千説については、智顗が『摩訶止観』のなかで、『法華経』に基づいて一念三千説を示した[21]。この思想は、地獄界から仏界までのあらゆる世界が自己の一瞬の心、生命に収まることを説き、我々の無限の可能性、

とくに成仏の可能性を説いたものである。これはとりもなおさず『法華経』の一仏乗思想、一切皆成思想の理論的根拠を示したものである。この一念三千の思想は、主体者の精神的・生命的境界と、その環境世界とが価値的に一体不二の関係であることを説いている（『法華玄義釈籤』巻第十四〔大正三三、九一八中九〕に出る「依正不二」の思想を指す）。たとえば、地獄の衆生は地獄界に住み、仏は仏国土＝浄土に住むとされる。このような関係は通常は静止的なものと捉えられがちではあるが、日蓮の解釈のなかには、主体と環境が相互に影響し合い作用し合うという関係を見て取る視点があったと思う。とくに劣悪な環境世界、国土が人間の心を三悪道に制約する大きな力を持っていることを十分に認識していたと思われる。そこで、日蓮は、死後の救済よりも、生きた人間が現世で幸福を享受することを重視し、そのために『立正安国論』を著わし、為政者に積極的に社会の安定を訴えたのである。

日蓮研究の専門家の佐藤弘夫氏は、日蓮の『立正安国論』に関する解説のなかで、

日蓮は法然、親鸞、道元などとともに、いわゆる鎌倉新仏教の祖師の一人に数えられてきた。そのうち浄土信仰の系譜に連なる法然と親鸞は、この世での救済を断念すべきであるという立場をとっていた。法然や親鸞にとって現実世界の悲惨な様相は、改善すべき対象ではなく、人々が現世的価値への執著を捨てて真実の世界（西方極楽浄土）に目を向けるための契機にほかならなかった。

それに対し、道元は日蓮と同様に現世における救いを重視する。けれどもそれはあくまで座禅による個人レベルでの悟りの成就であって、社会に働きかけて積極的に環境を作り変えていくという発想は道元にもみることはできない。

それに対し日蓮は、個々人が内面において自己満足するだけでは不十分と考えていた。国土を客観的に改造することによって、人々がその中で幸福を実感できる理想社会を実現することが必要であるという立場をとっ

ていた。人はこの世にあるうちにこそ苦悩から解放され、生の喜びを満喫しなければならない。日蓮が執拗に「国」にこだわるのも、平和な生活はこの国土で先ず実現されなければならないという、彼の基本的な信念に基づくものだったのである。[22]

と述べ、法然、親鸞、道元と対比して、日蓮の現実社会への積極的関与を明らかにしている。ただし、日蓮がいかに現実社会を重視したとしても、人はみな死ぬべき存在であるから、日蓮にも死後の救済の問題は残るはずである。そこで新しく生み出された思想が「霊山浄土に往詣する」という信仰である。これについては、田村芳朗氏が「ある浄土」、「ゆく浄土」、「なる浄土」の三種の浄土観を説いて、巧みに説明している。[23] 第一の「ある浄土」は、「娑婆即浄土」[24] といわれるものである。つまり、穢土である娑婆世界と相即すると規定される常寂光浄土を指す。第二の「ゆく浄土」は、娑婆の彼岸に対置される浄土で、死後生まれゆく浄土を指す。第三の「なる浄土」は、「浄仏国土」、つまり現実社会の中に実現する浄土を指す。田村氏は、この三種の浄土はもともと一体であり、時と場合、衆生の機根に応じて、三種の浄土のいずれかが、具体的な歴史の中では強調されたと指摘しているけれども、田村氏がこの三種の浄土を日蓮の生涯において年代的に変化した日蓮の浄土観に適用している記述は興味深い。田村氏は、「日蓮に例をとれば、『立正安国論』（三十九歳）の述作ごろまでは、絶対的一元論に立って、現実を肯定し、ある浄土を主張し、それ以後、佐渡流罪（五十歳）にかけては、受難を契機としてしだいに現実対決的、社会変革的となり、なる浄土を強調し、身延退隠（五十三歳）以後は、仏国土建設は未来に託し、みずからはゆく浄土を志向するにいたっている」[25] と述べている。日蓮は「なる浄土」を強調すればするほど、法然の浄土教を厳しく批判せざるをえなかったのである。また、日蓮における「ゆく浄土」は、いうまでもなく霊山浄土のことを指すが、これは娑婆世界のなかの存在として想定されたはずである。この霊山浄土の思想は、現世重視を唱える日蓮の仏教にお

いても、決して現世での社会倫理の形成に限定されるものではなく、宗教として死の問題に向き合わざるをえない点を示していると思われる。

四　阿満利麿氏の浄土教に基づくエンゲイジド・ブッディズム

これまで述べたように、中国の人間仏教や日本の日蓮の思想には、現実の社会を重視するという共通の傾向が見られ、その立場から当然のごとく帰結することであるが、浄土教の往生浄土に対する厳しい批判も見られた。ところが、日本でエンゲイジド・ブッディズムを比較的早く紹介した阿満利麿氏は、浄土真宗の信仰者のようであるが、『社会をつくる仏教―エンゲイジド・ブッディズム』（人文書院、二〇〇三年）を刊行し、さらに近年、『行動する仏教―法然・親鸞の教えを受けつぐ』（筑摩書房、二〇一一年）を刊行した。浄土教が現世否定的と一般には規定されるにもかかわらず、浄土念仏信仰から、どのような論理で、現実の社会に積極的に関与するという、「入世」の態度が生まれるのかについて、筆者は大きな関心を持っているので、最後に阿満氏の思想について考察を加えたい。

阿満氏は、浄土宗や浄土真宗の現代における宗教的意義について多くの著作を刊行している。阿満氏は、二〇〇三年の『社会をつくる仏教―エンゲイジド・ブッディズム』の「はじめに」で、「幸いにも阿弥陀仏の本願を『完全なる立脚地』として選ぶことができた私」と述べているように、浄土真宗の信心を基盤にして、社会倫理を模索している。副題に「エンゲイジド・ブッディズム」とあるように、ティック・ナット・ハーンが提唱したエンゲイジド・ブッディズムに共感を抱き、浄土真宗の社会倫理に取り組んだのである。しかし、その著作においては、エンゲイジド・ブッディズムの紹介にとどまり、浄土真宗の社会倫理への考察ははなはだ不十分であった。阿満氏自

身が、二〇一一年の『行動する仏教―法然・親鸞の教えを受けつぐ』の「あとがき」に、

　一九五〇年代から六〇年代にかけて東南アジアやスリランカなどに登場した「エンゲイジド・ブッディズム」の潮流は、このような私の仏教観（阿満氏が前段で述べている「社会が道理に貫かれ、平和であることに仏教がどのような力を発揮できるか」という問題に関心を持つこと―菅野注）に勇気を与えてくれた。先著『社会をつくる仏教―エンゲイジド・ブッディズム』は、そのささやかな紹介であったが、本書では、さらに私自身の「エンゲイジド・ブッディズム」論を展開することができた。[26]

と述べているように、真宗の信心に基づく社会倫理についての阿満氏の最良の、また最新の考えは、『行動する仏教―法然・親鸞の教えを受けつぐ』に拠るべきであろう。阿満氏の基本的な考えは、次の言葉に示されている。

　「念仏」は生きている間にこそ力を発揮し、また人生に究極的な意味を与える。およそ、宗教は生きている間にこそ存在意義があるものだ。死後の救済のことは、人間にも分からない。分からないことをたよりに、生きている間の力を得ようとしても無理ではないか。[27]

「念仏」は阿弥陀仏の慈悲の「導器」だといったのは、明治の仏教者である清沢満之である。称名という行為によって阿弥陀仏の慈悲が私に満ちてくる。満ちてくれば、自ずと他へ流れ出る。それが凡夫にとっての慈悲の実践だ。……「導器」であるがゆえに、「念仏」は新しい社会倫理を築く礎となるのである。本願念仏は、決して死後の救済を教える宗教ではなく、現実を生きる力となることがはっきり分かるであろう。[28]

このような念仏から社会倫理を導く阿満氏の考えを理解するためのキーワードは、凡夫、宿業、阿弥陀仏の本願であると思う。法然や親鸞の基本的な人間観として「凡夫」を取りあげている。阿満氏は「凡夫」について、

「凡夫」とはもとは「仏」になる能力がない人間のことであったが、のちには「煩悩」を克服できない人間

をいうことになる。つまり、もろもろの欲望から自由になれないばかりか、とりわけ自己愛のために欲望を総動員する人間のことなのだが、同時に、それほど自己がかわいいといいながら、その正体が自分でもよく分からないというしいわば暗部をかかえている存在のことでもあるのだ。現に「凡夫」には「内なる妨害者」という意味もある。

とくに自分でも自分の正体がよく分からないという問題は、今の自分をあらしめている「因・縁・果」、つまり「縁起」が私たちには不明であることから生まれるのであろう。くり返していえば、私たちは、過去の種々の因果関係の集積の上に今あるのだが、その集積の全貌を知ることができないから「正体不明」というしかないということなのだ。(29)

と述べている。ここに出る過去の「因・縁・果」の集積が「宿業」（過去の行為）とされる。その過去には、この世の過去ばかりでなく、過去世も含まれ、そこには六道輪廻という遠い昔の神話を含んでいるとされる。阿満氏は、「宿業」という言葉が日本の中世において果たした役割を指摘しているが、現代人が「宿業」という言葉を拒否するようになった理由について、

要するに、一昔前に比べると、自我の肥大化、あるいは自我への信仰が一段とすすんでいて、自分は完結した存在だと信じているのだ。にもかかわらず、うまくゆかないことがあるのはどうしてなのか。理由が知りたいのに、その理由がはっきりしないというジレンマ。やはり、なにかに「縛られている」という「不自由」感は、けっしてなくなったわけではない。問題は解決していたのではない。

つまり、現代の私たちは「宿業」という言葉を拒否しているが、昔の人々が「宿業」という言葉によって納得しようとした問題そのものが消え去ってしまっているのではない。問題を見ないようにしているだけのこと

なのであろう。人間であるかぎりだれでも本当は「宿業」を意識せざるをえないのだ。「宿業」という言葉があろうとなかろうと。(30)

と述べている。「宿業」という言葉が要請された原因として、正体不明の原因がもたらす「不安」と、根深い自己愛を取りあげ、この「宿業」の自覚において、自己自身が阿弥陀仏の「本願」という救済に結びつくことについて、

このような「本願」と出遇える入り口は「宿業」の自覚しかない。自分のなかに、自分を縛っている苦しみを解放する力がないと自覚することによって、はじめて自分の外にある、阿弥陀仏の「本願」という救済原理を認識し、了解するようになる、ということだ。だから、自分の問題は自分の力で解決できると信じている間は、阿弥陀仏の本願と出遇うことはない。自分を救うという点で自分は無力だと自覚することが、「本願」と出遇う、ただ一つの道なのである。(31)

と述べている。筆者は、『法華経』の地涌の菩薩は業生ではなく、釈尊滅後の穢土悪世の衆生を救済しようとする誓願によって生まれてきた願生の菩薩であり、『法華経』においては、自己の「宿業の自覚」から、自己の本願（過去世の誓願）を想起・発見する「本願の自覚」への自覚の深化、そして「救われる者」から「救う者」への生き方の転換が目指されていることを明らかにしたことがある。(32) 阿満氏の場合は、阿弥陀仏の本願との出合いが強調されているのに対して、『法華経』の場合は、地涌の菩薩自身の本願の自覚が目指されているという相違があると思われる。

阿満氏は、過去の仏教は自己の「苦」の原因を、自己の煩悩や無知に求め、それを修行によって克服し、悟りに到達しようとしてきたが、

「苦」の原因は、たんに個人の欲望や無知だけではなく、社会の仕組みや政治体制からも生まれているとい

うことになる。そうであれば、「苦」を滅ぼすことを目的とする仏教にとっても、そうした社会の仕組みや政治体制から生まれてくる「苦」に正面から向き合い、その原因を取り除くために立ち上がることが必要となってくるのではないか。いや、それが現代の仏教徒としての務めというべきではないのか。[33]

と述べている。

浄土教とエンゲイジド・ブッディズムの関係について考察する場合には、還相廻向[34]、つまり一度浄土に往生したものがすぐさま娑婆世界に戻って、衆生の救済に従事するという思想が重要になると考えられるが、阿満氏の場合は、凡夫の自覚を重視するために、菩薩道としての還相廻向についてはあまり関心が払われていないようである。

筆者は智顗、日蓮の一念三千説の現代的な解釈の試みのなかで、

　釈尊は、苦の原因として個人に内在する煩悩を取り出したが、その側面の指摘だけでは、ともすると社会や環境に関心を払わない精神主義、主観的唯心論に陥る危険性がある。仏教が長い間そのように見なされてきたことも歴史的事実である。しかし、社会、文化、環境を煩悩が具象化、現実化したものと捉えることによって、煩悩との対決を中心とする仏道修行が、たんに個人の内部の煩悩との戦いだけではなく、社会のさまざまな問題、たとえば戦争、各種の暴力、経済格差、さまざまな分野の差別、人権侵害、環境汚染、生命軽視などの諸問題とかかわっていく可能性が開かれると思う。つまり、これらの問題との取り組みは、外的煩悩（客体の世界に外在化した煩悩の意）との対決という意味で、仏道修行としての意義を獲得することができると考える。したがって、仏教者の立場から言えば、上記の問題に取り組むことが、とりもなおさず自己の成仏を目指す修行のなかに組み込まれるのである。[35]

と述べたことがある。筆者がここに示した考えは阿満氏と立場は相違するが、結果としてよく似た点が見られるこ

とに気づく。阿満氏と私の考えも、社会科学的な観点からすれば、常識的な考えであろう。仏教が伝統的に苦の社会性、つまり社会的な原因によって苦が生じているという一面についてあまりに無自覚であるので、それを正すために、あえてその苦の社会性を強調したのである。当然、仏教には仏教の伝統的な苦の原因論があるので、そのような伝統的な考えと現代的な社会科学的認識との折り合いを付ける努力が必要となるであろう。筆者は、そのような問題を自覚したうえで、なおかつ仏教各宗派がそれぞれの伝統に基づいて、さまざまな社会倫理の形成を試みることは、現代社会に生きる仏教としての課題であろうし、社会からも歓迎されるであろうと考える。

五　結　論

本稿では、中国における「人間仏教」の現実重視の思想と、それに基づく浄土教批判を取りあげ、それと類似した思想を唱えた日本の仏教者として、日蓮の思想を取りあげた。一方、「人間仏教」、日蓮の両者から批判される浄土教の立場からの社会倫理の構築の努力として、阿満利麿氏の思想を取りあげた。

現代社会においては、現世での幸福を願い、その障害となる社会のさまざまな問題に積極的に取り組んでいく態度が、宗教が大勢の人々の共感を得る条件になっていると思われる。仏教もそのような状況の例外であることは許されず、現代の危機的状況に対応して、自己の精神の修養の面だけに関心を向けるのではなく、むしろそのような個人的な修養と社会的な活動を連動させる修行論を確立し、広く社会に対して貢献できる道を模索すべきであると考える。

注

（1）これと類似した問題意識からなされた研究として、魏常海「現代中日仏教的人間性」（王新生主編『二一世紀東方思想的展望』〔北京大学、二〇〇五年〕、二二三〜二三六頁）がある。これは中国の人間仏教と創価学会の池田大作氏の思想について、人間の重視、人間の現世の重視、現世の人格完成の重視、現世の社会改良の重視の四点から比較研究したものである。日本語訳に、拙訳「現代の中日仏教における世間の重視」（『東洋学術研究』四四―二、二〇〇五年、九七〜一一五頁）がある。なお、中国仏教と日本仏教のそれぞれの入世の精神を全体的に比較した研究に、郭青生「中日仏教入世精神的比較研究」（『浙江学刊』、一九九八年四期）があるが、主題が大きすぎるために、内容が概論的である。

（2）この『増一阿含経』の文、「諸（宋・元・明の三本によって「諸」を補う）仏世尊皆出人間」（巻第二十六、等見品、大正二、六九四上四）は、印順もよく引用するが、『阿毘達磨大毘婆沙論』巻第百七十八には、人間社会で成仏する理由について、「復次人天並是法器。為欲倶摂故来人間。若在天上、則人無由往。又不可令天上成仏、来人間化人、当疑仏是幻所作、不受法故。是以菩薩人間成仏」（大正二七、八九三上二九〜中三）とある。

（3）趙樸初「中国仏教協会三十年―中国仏教協会第四届理事会第二次会議上思惟的報告」（『法音』、一九八三年第六期）を参照。

（4）人間仏教に関する趙樸初氏の思想については、楊曽文「趙樸初人間仏教思想試論」（『仏学研究』、二〇〇五総一四期）を参照。

（5）何建明「人間仏教的百年回顧与反思―以太虚、印順和星雲為中心」（『世界宗教研究』、二〇〇六年第四期、一五〜二四頁）を参照。日本語訳に、松森秀幸訳「人間仏教の百年の回顧と再考察―太虚、印順、星雲を中心に」（『東洋学術研究』五〇―二、二〇一一年、一九九〜二一九頁）がある。

（6）『太虚大師全書』二四冊、論蔵・支論（二）、「怎様来建設人間仏教」（四三一頁）を参照。

（7）『太虚大師全書』二四冊、論蔵・支論（二）、「建設人間浄土論」（四二七頁）を参照。

（8）潘桂明「従太虚的〝人間仏教〟展望新世紀的中国仏教」（『世界宗教研究』、二〇〇〇年第二期、一一〇〜一一一

頁）を参照。日本語訳に、拙訳「太虚の『人間仏教』から新世紀の中国仏教を展望する」（『中外日報』、一九九九年一一月三〇日）がある。

（9）印順『妙雲集（一七）・浄土与禅』（正聞出版社、一九八七年）、三〇～三一頁を参照。

（10）印順『妙雲集（一七）・浄土与禅』（前掲）、三二～三三頁を参照。

（11）楊恵南「仏在人間―印順導師之『人間仏教』的分析」（『仏教的思想与文化―印順導師八秩晋六寿慶論文集』（法光出版社、一九九一年）、八九～一二二頁）を参照。

（12）次の二著が有名である。Christopher S. Queen, and Sallie B. King (eds.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movement in Asia*, State University of New York Press, Albany, 1996. Christopher S. Queen (ed.), *Engaged Buddhism in the West*, Wisdom Publications, Boston, 2000.

（13）杉山辰子氏（一八六七～一九三二）が一九〇九年に創設した「仏教感化救済会」が基となって、一九五〇年に日蓮宗に所属する法音寺が生まれた。

（14）ランジャナ・ムコパディヤーヤ『日本の社会参加仏教―法音寺と立正佼成会の社会活動と社会倫理』（東信堂、二〇〇五年）、六八～六九頁を参照。彼女はその後、インドの創価学会についての研究発表を行なった。「中産階級の勃興とインドSGI」（『宗教研究』三五五号、二〇〇八年、一一三～一一四頁）を参照。

（15）創価学会については、Christopher S. Queen, and Sallie B. King (eds.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movement in Asia*（前掲）のDaniel A. Metraux, "The Sokagakkai: Buddhism and the Creation of a Harmonious and Peaceful Society" (pp. 365–400) を参照。また、Christopher S. Queen (ed.), *Engaged Buddhism in the West*（前掲）のDavid W. Chappell, "Racial Diversity in the Sokagakkai" (pp. 184–217) を参照。日本山妙法寺については、Christopher S. Queen (ed.), *Engaged Buddhism in the West*（前掲）のPaula Green, "Walking for Peace: Nipponzan Myohoji" (pp. 128–156) を参照。

（16）このような情況とは相違して、阿満利麿氏は本文で後述するように、浄土教の立場に立ったエンゲイジド・ブッディズムを構築しようとしている。

(17) 島薗氏の著作からの引用は、島薗進『現代救済宗教論』(青弓社、一九九二年)、八四〜八五頁を参照。
(18) 島薗進『現代救済宗教論』(前掲)、第五章「権威の危機と法華系新宗教」を参照。
(19) 興味深いことに、太虚には、『法華経講演録』(一九二一年の講義。『太虚大師全書』第一〇・一一冊)があり、台湾の法鼓山の聖厳には『絶妙説法―法華経講要』(法鼓文化、二〇〇二年)がある。また、ティック・ナット・ハーンにも『法華経』の講義がある(*Opening the Heart of the Cosmos: Insights of the Lotus Sutra*, Parallax Press, Berkley, CA, 2003. 日本語訳に藤田一照『法華経の省察―行動の扉をひらく』〔春秋社、二〇一一年〕がある)。ただし、彼らの『法華経』講義のなかに、彼らの提唱する仏教理念が強く反映しているわけではない。また、慈済功徳会の証厳と『法華経』との関係については、頼賢宗『天台仏教的解脱詮釈学』(新文豊、二〇一〇年)、四四七〜四八六頁を参照。
(20) 拙稿「『法華経』における地涌菩薩について―現実世界への関与」(『東洋学術研究』四九―一、二〇一〇年、一五一〜一七〇頁)を参照。
(21) 拙著『一念三千とは何か―『摩訶止観』(正修止観章)現代語訳―』(第三文明社、一九九二年)を参照。
(22) 佐藤弘夫『日蓮「立正安国論」』(講談社、二〇〇八年)、四一〜四二頁を参照。なお、中国の読者には、何勁松『日蓮論』(東方出版社、一九九五年)、一〇四〜一〇九頁を参照されたい。
(23) 田村芳朗・梅原猛『仏教の思想5　絶対の真理〈天台〉』(角川書店、一九九六年。初版は、一九七〇年)、一九二〜一九五頁を参照。
(24) 「娑婆即浄土」という考えの実例として、田村氏は『法華文句記』巻第九、「故経云、我土不毀、常在霊山。豈離伽耶、別求常寂。非寂光外別有娑婆」(大正三四、三三三下二〜四)を挙げている。田村芳朗・梅原猛『仏教の思想5　絶対の真理〈天台〉』(前掲)、一九二頁を参照。
(25) 田村芳朗・梅原猛『仏教の思想5　絶対の真理〈天台〉』(前掲)、一九五頁を参照。
(26) 阿満利麿『行動する仏教―法然・親鸞の教えを受けつぐ』(筑摩書房、二〇一一年)、二四八頁を参照。
(27) 阿満利麿『行動する仏教―法然・親鸞の教えを受けつぐ』(前掲)、一三〇頁を参照。

(28) 阿満利麿『行動する仏教―法然・親鸞の教えを受けつぐ』(前掲)、一四三～一四四頁を参照。
(29) 阿満利麿『行動する仏教―法然・親鸞の教えを受けつぐ』(前掲)、六七～六八頁を参照。
(30) 阿満利麿『行動する仏教―法然・親鸞の教えを受けつぐ』(前掲)、七五頁を参照。
(31) 阿満利麿『行動する仏教―法然・親鸞の教えを受けつぐ』(前掲)、八四頁を参照。
(32) 拙稿「『法華経』における菩薩道と現実世界の重視」(『東洋学術研究』四六―一、二〇〇七年、八六～一〇三頁)を参照。
(33) 阿満利麿『行動する仏教―法然・親鸞の教えを受けつぐ』(前掲)、一八九頁を参照。
(34) 曇鸞『浄土論註』巻下、「迴向有二種相。一者往相、二者還相。往相者、以己功徳迴施一切衆生、作願共往生彼阿弥陀如来安楽浄土。還相者、生彼土已、得奢摩他・毘婆舎那・方便力成就、迴入生死稠林、教化一切衆生共向仏道。若往若還皆為抜衆生、渡生死海。是故言迴向為首得成就大悲心故」(大正四〇、八三六上二一～二七)を参照。
(35) 拙著『現代に生きる仏教』(第三文明社、二〇〇九年)、一三九～一四〇頁を参照。

第三章　富永仲基と平田篤胤の仏教批判

一　富永仲基の『出定後語』について

(一)　大乗非仏説論

富永仲基（一七一五〜一七四六）といえば、明治以降の近代仏教学において常識となった大乗非仏説論を、すでに江戸時代に提唱した天才思想家との評価が一般的である。大乗非仏説論とは、大乗経典が歴史的釈尊の直接説いたものではないことを意味する。つまり、釈尊（紀元前六世紀〜五世紀、または五世紀〜四世紀）が亡くなって三、四百年経過した紀元前一世紀頃から、部派仏教の一部の出家者たちが新しい宗教的ニーズに応えるような新しい仏教思想を盛り込んで創作した作品が大乗経典であるというものである。この考えは現代ではすでに常識となっているが、日本の仏教界にとっては、明治の半ばにヨーロッパのインド仏教の歴史的研究を学ぶことによって、初めて知った事実であった。

この大乗非仏説論が提唱される以前、すなわち江戸時代までの日本では、すべての経典は歴史的釈尊の金口直説とされていたのであるから、十八世紀前半に活躍した富永仲基が二十代の若さで、漢文資料のみによってこの説を

提唱しえたことは、彼の鋭い知性を十分に物語るものである。

実は、富永仲基の代表的著作である『出定後語』の内容は、大乗非仏説論に尽きるわけではなく、小乗の説も多くは釈尊滅後の成立であることをも論じ、さらに、仏教の諸思想・概念の展開を跡づけるなど、いわば仏教思想の発達変遷に対する歴史的研究とでも呼ぶべきものである。

(二)　富永仲基の仏教との出合い

1　『説蔽』

富永仲基は『出定後語』の序文において、幼少の頃から儒教の典籍に親しんだことを述懐しているが、十五歳の頃、早くも『説蔽』という書を著わして、懐徳堂の師、三宅石庵（一六六五～一七三〇）の不興を買い、懐徳堂を破門になったという伝説がある。『説蔽』そのものは現存しないが、他の著作『翁の文』、『出定後語』などから、その内容の一部が知られる。それによれば、この書は中国の先秦時代の諸子百家の学説、とくに儒教の成立の歴史を批判的に論じたもので、すべての思想は、それ以前の思想を何らかの点で乗り越えようとして成立したものであり、その意味でいずれも相対的な地位を占めるにすぎないことを主張したもののようである。したがって、孔子、および彼の開いた儒教も絶対的な正しさを誇ることはできないことになるので、いくら三宅石庵が折衷的な学者とはいえ、仲基のこの書が快く迎えられなかったとしても無理はないと思われる。

2　加上説

この思想の発展の法則、つまり先行する思想を克服、凌駕しようとして、他の思想が生まれ、ここに思想の発展が生じるという考えは、彼の思想史研究の基本原則であり、先行する思想を克服、凌駕しようとすることを、「加上」という。この加上の原則は、『出定後語』において全面的に仏教思想の発達の分析に適用されており、その具体的な内容は後に紹介するが、この加上説がすでに十五歳頃の仲基に確立されていたことは注目すべきであろう。もっともこの加上説は荻生徂徠（一六六六～一七二八）の思想の影響を受けたものともいわれている。ただし、孔子の思想をも相対化する仲基の加上説は徂徠より徹底したものであることも事実である。

3　仏教との出合い

その後、富永仲基は『出定後語』の序文にあるように、幼少の頃から学んだ儒教に加えて、仏教の典籍を学ぶようになった。彼と仏教との関係については、古く黄檗版一切経校合雇用説（慧海潮音『攙裂邪網編』の説）があるが、時代が合わない。また、鳳潭（一六五九?～一七三八）の講筵に連なったことがあるのではないかなどという想像も出されている。また、より現実的な説として、仲基の母方の菩提寺、黄檗宗善福寺での法話聴聞の可能性を示唆する学者もいる。

いずれにしろ、『出定後語』を執筆するには、一切経を直接読む必要はないものの、中国人仏教徒の著作をかなり多く読まなければならず、それなりに時間のかかる作業であったであろうと思われる。仲基のもう一つの代表作『翁の文』の自序が成った元文三年（一七三八）十一月には、『出定後語』の草稿もほぼできあがっていたことが推

定されるが、実際に『出定後語』が刊行されたのは、延享二年（一七四五）十一月、『翁の文』の刊行が翌年二月、仲基はその年の八月に世を去っている。自分の死期を悟ったかのように、相次いで代表作を刊行し、短い生涯を終えたのである。

(三)　富永仲基の思想史的研究の意味──誠の道を明らかにする

1　『翁の文』

富永仲基は『説蔽』において中国思想（とくに儒教）の思想史的研究を行ない、『出定後語』においてインド仏教の思想史的研究を行なった。このようなインド仏教、中国思想の思想史的研究の目的は、『翁の文』によれば、今の世の日本に行なわれるべき誠の道を明らかにすることであるといってよいと思われる。『翁の文』には、「今の世に、神儒仏の道を三教とて、天竺・漢・日本、三国ならべるもの、様におぼへ、或はこれを一致ともなし、或はこれを互ひに是非して争ふことにもなせり。しかれども道の道といふべき道は、各別なるものにて、此の三教の道は、皆誠の道に、かなはざる道也としるべし。いかにとなれば、仏は天竺の道、儒は漢の道、国ことなれば、日本の道にあらず。神は日本の道なれども、時ことなれば、今の世の道にあらず。国ことなりとて、時ことなりとて、道は道にあるべきなれども、道の道といふ言の本は、行はるるより出たる言にて、行はれざる道は、誠の道にあらざれば、此三教の道は、皆今の世の日本に、行れざる道とはいふべきなり[1]」とある。

2　仏教・儒教・神道の批判

富永仲基は、当時の日本に行なわれていた権威ある思想、宗教としての仏教・儒教・神道について、時、処の二つの視点から批判を加えている。つまり、仏教、儒教はそれぞれインド、中国という外国の思想であり、日本の道としては不適格であり、神道は日本の思想であるから、国の点では問題がないが、昔の思想であり、今の思想としては不適格であるというものである。

すでに述べたように、富永仲基は『説蔽』においては儒教を、『出定後語』においては仏教を対象として、それぞれの思想発展の軌跡を明らかにすることによって、それらの思想の権威を相対化した。これによって、どのような思想も本来、歴史的相対性を免れることはできないことが明らかになり、その意味で、仏教も儒教も、今の世の日本という、特定の時と処に限定された歴史的境位においては、すでに実践するべき道ではないことが明らかになった。そこで、改めて、同じく相対性を免れることはできないが、今の世の日本に適合する「誠の道」を明らかにすることができるようになるのであり、その課題に応えるべく、著わされたものが『翁の文』であった。

3　誠の道

では、今の世の日本に行なわれるべき道とは、具体的にどのような内容なのか。『翁の文』の第六節には、「唯物ごとそのあたりまへをつとめ、今日の業を本とし、心をすぐにし、身持をただしくし、物いひをしづめ、立ちふるまひをつつしみ、親あるものは、能これにつかまつり、君あるものは、よくこれに心をつくし、子あるものは、能これををしへ、臣あるものは、よくこれをおさめ、夫あるものは、能これに従ひ、妻あるものは、能これをひきひ、

兄ある者は、能これをうやまひ、弟あるものはよく是れを憐み、年よりたるものは、よく是れをいとをしみ、幼なきものは、能これを慈み、先祖のことを忘れず、一家のしたしみをおろかにせず、人と交りては、切なる誠をつくし、あしき遊びをなさず、すぐれたるをたっとび、愚なるをあなどらず、凡我身にあてて、あしきことを人になさず、するどにかどかどしからず、ひがみて頑からず、迫りてせはせはしからず、怒どもそのほどをあやまらず、喜べどもその守りを失はず、楽むで淫るるにいたらず、悲しびて惑へるに至らず、ことたるも、ことたらぬも、皆我仕合よとそれに心をたり、受まじきものは、塵にてもとらず、あたふべきに臨みては、国天下をも惜まず、衣食のよしあしも、我身のほどにしたがひ、奢らず、しはからず、盗まず、偽らず、色このみてほふれず、酒飲してみだれず、人に害なき者を殺さず、身の養をつつしみ、あしき物くらはず、おほく物くらはず、暇には己が身に益ある芸を学び、かしこくならんことをつとめ、今の文字をかき、今の言をつかひ、今の食物をくらひ、今の衣服を着、今の調度を用ひ、今の家にすみ、今のならはしに従ひ、今の掟を守、今の人に交り、もろもろのあしきことをなさず、もろもろのよき事を行ふを、誠の道ともいひ、又今の世の日本に行はるべき道ともいふなり(2)」とある。

ここに示された日常生活の倫理は、どれも目新しいものではなく、当時の日本の社会において肯定されていた体制的保守的な倫理であったことは一目瞭然であろう。富永仲基自身、『翁の文』第七節において、これらの倫理は仏教や儒教の典籍にすでに説かれているもので何ら目新しいものでないことを認めている。

4　自然発生的倫理

ただし、彼はこの倫理の自然発生的ともいうべき、人間としてあまりにも当り前であること、そのこと自体を非常に重視し、「扨此誠の道といふものは、本天竺より来りたるにもあらず。漢より伝へたるにもあらず。又神代の

むかしに始りて、今の世に習ふにもあらず。天よりくだりたるにもあらず。地より出たるにもあらず。只今日の人の上にて、かくすれば、人もこれを悦び、己もこころよく、始終さはる所なふ、よくおさまりゆき、又かくせざればかなはざる、人のあたりまへより出来たる事にて、これを又人のわざとたばかりて、かりにつくり出たることにもあらず。されば今の世にうまれ出て、人と生るるものは、たとひ三教を学ぶ人たりとも、此誠の道をすてて、一日もたたん事かたかるべし[3]」と述べている。

5　誠の道の発見と加上説

このような誠の道の立場から、仏教、儒教、神道の三教を見直せば、これらの三教の中にも、この誠の道と合致する教えは確かに存在するのであって、三教を実践する者もこの誠の道を自覚し、それを実践すればよいことになる[4]。ところが、この三教の中に誠の道に合致するものがあることを認識することはそれほど容易なことではない。なぜならば、仏教、儒教といっても、その原初的な姿は失われ、歴史的に複雑な展開を見せ、決して誠の道のような簡潔明瞭性がないからである。かえって、仏教や儒教の徒は、その複雑に展開した思想の豊かさを誇っているありさまだからである。

そこで、仏教、儒教のように複雑に展開した思想史の中から、その本質的な部分を見いだすために、富永仲基が考案したものが加上説である。この加上説を『翁の文』では、きわめて平易に「おほよそ古より道をとき法をはじむるもの、必ずそのかこつけて祖とするところありて、我より先にたてたる者の上を出んとするがその定まりたるならはしにて、後の人は皆これをしらずして迷ふことをなせり[5]」と説明しているが、ここには、加上という思想発展の原則を知らなければ、複雑な思想の発展に迷わされて、本質的な部分を見失う恐れがよく示されているといえ

る。

富永仲基は、仏教や儒教の複雑に展開した思想の総体を客体として対象化し、先行する思想を克服、凌駕しようとして、つまり、加上しようとして、他の思想が生まれ、ここに思想の発展が生じるという、思想発展の原則を方法論として、古い思想と新しい思想とを区別することを可能にしたのである。つまり、加上される前の古い思想と、その古い思想に加上して生まれた新しい思想とを区別することが可能となり、それによって、仏教や儒教の複雑多様な思想にそれぞれ思想史的な位置づけを与えることができるようになったのである。特定の思想の絶対的な権威を認めず、すべて歴史的な相対性を免れないとする、このような考えが仏教や儒教の徒から激しく憎悪されたことは、『説蔽』による三宅石庵との不和の伝説、『出定後語』に対する仏教界からの激しい反発によく示されている。

6　善を立てる

上に述べたような誠の道と仏教・儒教との思想的な合致については、『出定後語』の序文に、「曰く、儒仏の道も、またかくのごとし。みな、善を樹つるにあるのみと(6)」とあるように、善を行なうことに認めている。このことは『出定後語』の最末尾の「諸法あひ万すといへども、その要は善をなすに帰す。苟によくその法を守りて、おのおの善をなすに篤くんば、則ち何ぞ彼此を択ばん。仏もまた可なり。儒もまた可なり。苟に善をつくるをなせる者は、乃ち一家なり。何にかいはんや。同じく仏を宗として、その派を異にする者をや。いたづらに、その派の異あるを争うて、善をなせることなき者は、われ、これを知らず。文もまた可なり。幻もまた可なり。その志、誠に善をなすにあらば、則ち何ぞ不可ならん。いたづらに、幻と文とに淫して、善をなすにあらざる者も、またわれ、これを知らず(7)」という文にもよく示されている。

7　三教の特色

引用文中の「幻」と「文」は、インドの仏教の幻術好みと中国の儒教の文辞好みを意味する。富永仲基はこれらに対して、日本の神道の特徴として、神秘・秘伝・伝授好みを挙げている。[8]

以上、述べたように、彼の仏教、儒教の思想史的研究は、加上説を駆使して、それらの思想の本質的な部分を取り出すこと、そして、それは彼の主張する誠の道と合致することを示すことになったのである。

(四)『出定後語』の内容

1　書名の由来

まず、書名は「定を出て後語る」という意味である。如来が禅定を出て、その後に弟子たちに説法を開始することは、仏典によく見られる。『出定後語』自体に書名の意味を明らかにする箇所がある。それは「空有第十八」[9]に、仏が入定する前に説いた事柄に対して、五百人の阿羅漢が種々の解釈をなして帰するところを知らなかったので、仏が定を出て後、いずれの解釈が仏意に合致しているかを仏に質問したが、仏はいずれの解釈も仏意そのままではないといいながらも、いずれも正理に従っているので正教とすることができると認めたとある箇所である。

要するに、富永仲基は仏教の思想の発達を歴史的に解明しようとしたわけであるが、このことは後代に成立した思想をすべて無価値とする偏狭な考えを意味するのではなく、後代に発達した思想は仏説そのままではないが、正

しい道理にかない、正しい教えであるならば、その価値は十分に認められる、というものであった。仏の出定後のエピソードはこのことを意味するものとして、書名に取りあげられたものと推定される。
また、富永仲基は自分自身を「出定如来」[10]に擬し、富永仲基如来が定を出て後語った本書を「出定経典」[11]と名づけている。富永仲基の『出定後語』にかけた自信のほどが窺われるが、彼はこの自信の書が、釈尊の生まれたインドにまで流布することを願望して、「願ふ所は、則ちこれをその人通邑大都に伝へ、及ぼしてもって、これを韓もしくは漢に伝へ、韓もしくは漢、及ぼしてもって、これを胡西に伝へ、もって、これを釈迦牟尼降神の地に伝へ、人をして、みな道において光ることあらしめば、これ、死して朽ちざるなり」[12]と述べている。
本書は二十五章から構成されている。内容は先に述べたように、仏教のさまざまな思想が実は釈尊が説いたそのままのものではなく、長い歴史の間に発達、付加されたものであることを論じたものである。紙数の関係で、すべての章について紹介することはできない。[13]そこで、第一章、第三章のインド仏教の歴史的発展を論じた箇所を簡単に紹介する。

2　教起の前後

第一章は「教起の前後」と名づけられ、仏教の興起の歴史を論じたものである。その内容を以下に整理して示す。

(1)　生天思想

仏教は外道に加上したものであり、その外道は天を根本としていた。その天に二十八天があるが、初めは六欲天があるだけであったが、欲界（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・六欲天）、色界の十八天と次々に加上され、空無辺処

天、識無辺処天などの無色界の天も加上され、最後に、アーラーラの無所有処天、ウッダカの非想非非想処天が加上されて、二十八天になった。
釈尊は、この外道の生天思想を乗り越えるために、さらに天を付加する方法は採用せず、過去七仏を根本として、生死を超越し、不可思議な神通力によって外道を帰服させ、インドの人々を帰依させた。

(2)　部派仏教

釈尊が亡くなると、迦葉が仏典の結集を行ない、大衆部も仏典の結集を行なって、上座部と大衆部の二部に分かれ、その後十八部に分かれた。これらはいずれも有を根本とする小乗であり、この時にはまだ大乗はなかった。

(3)　大乗仏教

その後、文殊の徒が『般若経』を作ったが、これは空を根本とする大乗であった。ここに、大乗と小乗の対立が生まれたが、まだこの時点では諸経の成立順序の説はなかった。

(4)　諸経の成立順序

しかし、その後、法華氏すなわち普賢の徒が、『法華経』を釈尊成道後四十余年に説かれたものと説き、諸経の成立順序の説が生まれた。内容的には有と空とに加上して、実相を説いた。また、『解深密経』も法華氏の党であると規定されている。
その後、次々に、前説に加上して、多くの大乗経典が作られていった。すなわち、『法華経』の後に、華厳氏は

釈尊が成道して十四日の内に『華厳経』を説いたとして、従来の小乗、大乗より優れた教えとし、次に、兼部氏が『大集経』、『涅槃経』を作り、次に、頓部氏が『楞伽経』を作り、これは菩提達磨氏となって、中国の禅宗の開祖となった。頓部氏の後、最後に秘密曼陀羅金剛手氏が密教経典を作った。このように、前説を乗り越えようとする加上という意識があって、次々と経典が創作されていった。

最後に、富永仲基は「これ諸教興起の分かるるはみな、もとそのあひ加上するに出づ。そのあひ加上するにあらずんば、則ち道法何ぞ張らん。乃ち古今道法の自然なり。しかるに後世の学者、みないたづらに謂へらく、諸教はみな金口親しく説く所、多聞親しく伝ふる所と。たえて知らず、その中にかへつて許多の開合あることを。また惜しからずや[14]」と述べている。

3　如是我聞

第三章は「如是我聞」と名づけられる。普通、「我」は阿難を指し、阿難が親しく釈尊から教説を聴聞したことを意味する「如是我聞」について、実際は、この「我」も後世の「我」であり、「聞」も後世の「聞」であることを述べている。阿難が仏に侍していなかったときの経説を阿難がどのようにして知ったかという問題についてさまざまな伝承があることを指摘したうえで、「ああ、これ何ぞ解の不一なる。長と説き、短と説き、要するにまたこの失を保護するに過ぎず。笑ふべし。経説、仏後五百歳の人の作れる所。故に、経説に五百歳の語多し[15]」と述べ、実際に阿難の集めた経がほんのわずかであることについて、「その実、阿難集むる所は、則ちわづかに阿含の数章のみ。説は下に見ゆ。その他は則ち、みな後徒の託する所、ただに阿難に出でざるのみにあらざるなり[16]」と述べている。

以上は、『出定後語』のごく一部の内容であり、このほかにも、仏教の思想・概念の歴史的発展を指摘した記述が多い。これらは、細部になると、現代の仏教学とは一致しない点もあるし、まだ解明されていない事柄についての断定的な臆説も混じっているが、江戸時代において、漢文の仏教資料だけで、このような推定をなした富永仲基の慧眼には驚きを禁じ得ない。

(五)『出定後語』の反響

『出定後語』は仏教の思想史的研究を試み、その中から誠の道と合致するものを見いだすことを志した著作であるが、その大乗非仏説論は仏教界の激しい反発を生み出し、感情むき出しの反駁書が出された。時代順に挙げると、釈放光(生没年不詳)の『辯後語』(延享三年〔一七四六〕)、無相文雄(一七〇〇～一七六三)の『非出定』(宝暦九年〔一七五九〕)、慧海潮音(一七八三～一八三六)の『摑裂邪網編』(文政二年〔一八一九〕)がある。

これに対して、『出定後語』に触発され、服部蘇門(一七二四～一七七八)は『赤倮倮』を著わして大乗非仏説を主張し、仲野安雄(一六九四～一七七八)は『出定後語』に語注を付けて『出定附解』を著わした。また、本居宣長(一七三〇～一八〇一)は、『玉勝間』(寛政十一年〔一七九九〕)第八巻において、『出定後語』を取りあげ、「ちかきよ大坂に、富永仲基といへりし人有り。延享のころ、出定後語といふふみをあらはして、仏の道を論へる、皆かの道の経論などいふ書どもを、ひろく引出て、くはしく証したる、見るにめさむるここちする事共おほし。そもそも此人、儒のまなびをも、いふかひなからずしたりと見えて、その漢文もつたなからず、仏ぶみを見明らめたるほどはしも、諸宗の物しりといはるるほうしも、かばかりはえあらぬぞおほかんめるを、ほうしにもあらで、いといみしきわざにぞ有ける、そののち無相といひしほうしの、非出定といふ書をあらはして、此出定をやぶりたれど、

そはただおのが道を、たやすくいへることをにくみて、ひたぶるに大声を出して、ののしりたるのみにて、一くだりだに、よく破りえたることは見えず。むげにいふかひなき物也。さるは音韻のまなびに、名高き僧なるを、ほとけふけみのすぢは、うとかりしと見えたり。されどかの道のまなびよくしたるほうしといふとも、此出定をば、えしもやぶらじとこそおぼゆれ[17]」と激賞している。

この本居宣長の言に触発されて、平田篤胤（一七七六〜一八四三）が『出定後語』を捜し求め、ついに自らも『出定笑語』、その他の仏教関連の著作を多数著わして、仏教を批判したことは有名な話である。次節において、その平田篤胤の仏教研究の内容を紹介する。

二　平田篤胤の『出定笑語』について

(一)　平田篤胤と『出定後語』との出合い

篤胤は、先に引用した『玉勝間』に触発され、八方手をつくして『出定後語』を捜し求めた。篤胤は、富永仲基や服部蘇門の著作に啓発され、自ら仏教研究に取り組み、まずは『出定笑語』を著わしたが、彼はその自信のほどを次のように語っている。「篤胤が仏書の学問は、これらを梯立と致して入り始めたことで、かの藍(ママ)は藍より出て藍より青し、とか申す様に、此二書の過りをも亦た余程考へ出し、夫にそへて、仏道より起ったるつひえ・害を論弁いたすが今度の趣意でござる[18]」と。

平田篤胤の仏教批判の内実とその意味を検討する前に、近世の排仏論全体のなかで、篤胤の仏教批判の占める位置はどんなものであったかについて考察する。

(二) 近世の排仏論

1　近世前期

柏原祐泉氏[19]は、近世の排仏論を前期・後期の二期に分け、前期の排仏論の担い手を、主として儒学者と考え、また新興の国学者をもそのなかに含めている。そして、彼らの排仏論の特徴を、①戦国時代以後の中世的伝統秩序の否定と強い自我意識の発達により生み出された人間主義的、現実主義的な思想を基調としていること、②仏教批判の裏面に神道思想への関心が深められていること、③前期儒学者は、幕藩体制の建設期から定着期にいたる時期に、仏教の反倫理性、身分的秩序への背反性を批判することによって、仏教の超越的宗教力を排除して、封建的社会秩序の中に仏教を組み込むための理論づけの役割を果したこと、などと捉えている。

2　近世後期

近世後期の排仏論は、幕藩体制の衰退期から幕末崩壊期にかけてのものであり、以下のように分類している。①経世論家と呼ばれる儒学者の中から、社会的、経済的な立場から仏教の実際的な面を批判する学者が出たこと。柏原氏はその批判の内容として、僧侶は四民以外の遊民であり、伽藍仏教は国費、民費の浪費であるから、廃寺、減寺、合寺により経費を節約すること、宗門改制、寺請制を止め檀家制を廃止して寺院に流れる民費の消費を防ぐこ

と、寺領を削減することと、度牒制を復活して僧尼取締りを強化することなどの主張を挙げている。②合理的、科学的な研究方法を推進する多くの儒学者が、各自の個性的な学問を生み出すとともに、仏教を思想的な面から批判したこと。これは、大坂尼崎の懐徳堂一派の人々に多いとされ、仏教の宇宙観、須弥山説、地獄極楽説、輪廻転生説、因果応報説、霊験効験説などを合理主義によって否定した。その代表的な人物として富永仲基が挙げられている。③とくに幕末になると、危機意識や社会的不安の増大に伴い、より切実な仏教批判が生まれたこと。たとえば、水戸学派の人々は、実利的な政治上の救済策として仏教対策を講ずることを説き、国学者の中には、篤胤が出て、庶民の宗教的要求や新しい政治理念の模索が見られる時代傾向に対応して、国学の宗教化につとめ、そのため仏教を激しく排斥したとされる。

　平田篤胤の仏教批判の具体的内容については後に紹介するが、結論を先取りして、柏原氏の整理した近世の排仏論の全体と篤胤の排仏論とを比較すると、前期排仏論の①にある人間主義的、現実主義的な思想を基調としている点は篤胤にも見られる。篤胤が、仏教は人情の自然に反するものであることを強調している点である。前期排仏論の②にある神道思想への関心という点が篤胤に当てはまることは言うまでもないことであろう。前期排仏論の③にある仏教の反倫理性への批判も篤胤の排仏論に見られる。後期排仏論の①にある具体的な仏教対策は篤胤には見られない。これは平田篤胤の思想が幕藩体制に対して、その社会改革を主張するようなものではなく、すこぶる現状是認的な思想であったことと関連している。すでに、檀家制度の確立によって幕藩体制に完全に組み込まれていた仏教に対しても、篤胤は是認的であって、社会的な改革をまったく提案していない。後期排仏論の②については、篤胤も仏教の宇宙論、須弥山説などを科学的な立場から批判している。ところが、一方、篤胤は妖怪の存在を肯定したり、輪廻転生を肯定したりしていて、科学的批判という点では二面性を持っていたようである。

(三)『出定笑語』の内容について

『出定笑語』三巻（『仏道大意』ともいう）は、文化八年（一八一一）の講説と推定されている。本書の内容[20]については、篤胤自身が冒頭に「さて是は出定笑語の大意で、演説致すことは、まづ第一に天竺の国の水土・風俗より致して、其の国の始の伝説、由来、また釈迦一代のあらまし、又もろもろの仏教一部一冊として釈迦のまことの物でなく、残らず後人の記したる物なる慥なる論弁。さて仏法が諸越へつたはり、夫より御国へ伝はつたることのあらあら、また御国にある所の諸宗の始まり、及び宗旨々々の立方、さて仏法の本意、また当時世にをる者の仏法の心得方などのことを申すのでござる[21]」と記している。

では、内容の一部を箇条に整理して示す。

(1)釈迦は外国の人であるから、我が先祖、身の本とも言うべき御国の神を釈迦の下に置くのはけしからんことであると批判している。

(2)天竺は釈迦の生まれた国だから、仏教徒は良い国だと思っているが、実は唐土などよりも悪い国である。仏教徒の玄奘も天竺については良く言いたいはずなのに、『大唐西域記』には悪く書いてある点かえって信頼できるので、天竺について知るにはこの書によるのがよろしいとしている。

(3)釈迦の家系、釈迦の誕生について以下のように記している。生まれて七歩歩み、「天上天下唯我独尊」といったこと、母の脇から生まれたこと、梵天にお参りに行ったときに、梵天が釈迦を天人の中の尊であるから自分を拝ませてはならないと父の浄飯王にいったこと、釈迦が七歳のとき、あらゆる学問を自然に知っていたとされること、釈迦が十六、七歳のとき、老人、病人を見て無常を感じたが、これは浄居天が釈迦に菩提心を生じさせるために、

老人、病人に化けたとされることなどは、みな偽りであると批判している。要するに、篤胤は、仏典に記されている釈迦の神格化に関する部分を批判しているのである。

(4)ある仏典によれば、釈迦には三人の夫人と三人の子がいたことが判明するが、一部の仏典はそれを隠そうとしていると批判している。この妻子の記事に関連して、仏典は釈迦の直説ではなく、後世の弟子たちが偽り作ったものであることを指摘して、「一体もろもろの仏経を、みな釈迦の説いたことを記した物じやと思つて、世人は居るけれども、尽く後の出家どもの釈迦に託けて偽り作つた物に相違なく、其訳は具さにこの次の会に申すつもりでござる[22]」と述べている。

(5)篤胤は天竺の梵天王を古伝説として高く評価して、「彼の国にも天津神の天地を始め、世にありと有る事共はその御霊に因つて出来るものじやといふ伝が有つて、これを彼の国では、梵天王といひ伝へてをるでござる。……この梵天王と申すは、即ち皇産霊神の御事をかく申伝へたものでござる。……また夜見の国の伝もある。これは彼の国の辞では那落といふでござる。その那落と云ふは地の底なる獄屋といふことで、ここが御国の真の伝説と違つて人間生涯善根をつめば、死して後、天堂と云つて即ち梵天帝釈の御許へ生れる。また悪事をすれば那落へ行つて、そこに居る所のあらぶる神、十王などと云ふに責られるといふでござる。此等は彼の国の古伝説で決して作つて云うたこととは見えぬでござる[23]」と述べている。

(6)篤胤は釈迦の断食修行や臨終の時の背痛を、あまりに情けないありさまであると批判している。

(7)釈迦の神通について、神通と言えば聞こえは良いが、これは今の幻術に過ぎないと批判している。ただし、篤胤は神通そのものの存在は否定しておらず、釈迦が神通を縦横無尽に使って布教していったありさまを批判的に紹介している。

(8)篤胤は仏教よりもバラモン教に同情的であり、「婆羅門どもの説く所は彼の国の古伝説を本とし、今ある実事を見て道を論じ親妻子も其侭あり、愛情もすてぬもの故、いはば国にはえつきの道でござる[24]」と述べている。

(9)仏典の成立については「大乗の経々はもとより、小乗、阿含部も、ともに釈迦の入滅後、迦葉・阿難の輩が三蔵を結集したる時より、遙か後の世人の書いたもので、其内小乗阿含部の経々は、先に記したるもの故、十の中に三つ四つは、実に釈迦の口から出たる侭のこともあれど、大乗といふ諸の経共は、凡て全く後人の釈迦に託して、偽り作つたものに違は無いでござる[25]」と述べている。これは富永仲基の思想を受けたものである。

(10)大乗経典の中では、とくに『法華経』について「みな能書ばかりで、かんじんの丸薬がありやせぬもの[26]」と痛烈に批判している。いわゆる『法華経』無内容説である。これに関連して、『法華経』の価値を高めた中国の天台大師智顗が智者大師と称されるのに対し、「智者ではなくて愚者大師とも云ふべきものでござる[27]」と悪口を言っている。

(11)篤胤は上に述べたように仏教を厳しく批判しているが、最後に、「然れどもここに心得べきことは、今かやうに天下にひろがつて、かの切支丹のさわぎ以来、この坊主どもに宗旨を改めさせらるる事となり、また死りたるときは僧が来て改むるも、変死を御吟味なさらんが為で、今は上よりの御定となりてをること故、如何程いやに思へばとて、こりやどうもならぬこと。また先祖の墓をも守らせおくこと故、その心しらびをして、其分相応に、坊主をも扱ふべきこと。只々申したる事どもは、人の惑ひを解くばかり、迷はぬやうにと申すことでござる[28]」と述べ、現状是認的、すなわち、幕府の対仏教政策に対して肯定的な発言をしている。

そして、師の本居宣長が「上よりの御定」を非難してはならないことを注意していることを述べ、そのような意味を持つ師の歌を三首、すなわち、「かもかくも時の御令にそむかぬぞ神の真の道には有ける」、「時々の御法令も

神の時々の御命にしあればいかで違はん」、「今の世は今の御法令をかしこみて異しき行ひ行ふなゆめ」を引用して、本書を結んでいる。
　雑駁な整理であるが、篤胤の仏教批判のおおよその内容を知ることができたと思う。

(四)　その他の仏教関係著作

1　『出定笑語附録』二巻（別名『神敵二宗論』）

　本書は文化八年から十年にかけての成立と推定されている。「一之巻」が仏教全体の批判に当てられ、「一之下」が浄土真宗の批判に当てられ、「二」が日蓮宗の批判に当てられている。なお、類似のテーマを扱った著作に『釈氏根元記』がある。

2　『悟道弁』二巻（下巻の別名『屁口物語』）

　本書は文化八年から十年にかけての成立と推定されている。上下に分かれ、「上巻」では、禅僧のはったりを批判したり、人間の自然の人情を肯定する立場から、吉田兼好の『徒然草』を批判したり、太宰春台の『弁道書』を取りあげて、その天地開闢についての説を批判したりしている。「下巻」は、『屁口物語』といい、本郷式部の七日にわたる道学の講義を一日ずつ整理しながら、厳しく批判している。『屁口物語』の名称の由来については、「屁口合わぬ」の略記で、首尾一貫しないという意味であろう。

3　『印度蔵志』十一巻、『印度蔵志稿』四巻

『印度蔵志』は文政三年（一八二〇）から文政九年にかけて草稿ができたと推定されている。『出定笑語』が有名であるが、実際には、『印度蔵志』こそ平田篤胤の印度学・仏教学研究の主著と認められる。完成すれば二十五巻のはずであったが、現存するのは十一巻である。

内容は、巻第一から巻第三までが印度国俗品で、インドの地理、風俗について記したもの。巻第四から巻第八までが大千世界品で、仏教の宇宙論について記したもの。巻第九より巻第二十までの十二巻は現存しないが、『印度蔵志稿』四巻がこの部分に該当するものと推定される。巻第二十一から巻第二十三までが印度伝通品で、仏滅後のインド仏教史について記したもの。巻第二十四と巻第二十五の二巻は欠けているが、おそらく中国と日本の仏教史について記す予定であったろうと推定される。

『印度蔵志稿』四巻は、前の二巻は世間成敗品（世界の終末に生じる火災についての記述）・起世本縁品（世界の誕生、および人間社会の誕生、具体的には王の起源、四姓制度の起源などについての記述）・仏祖世系品（釈尊の家系についての記述）・仏生養育品（釈尊の誕生と養育についての記述）・遊学納妃品（釈尊の幼少時の学習・結婚・子供の誕生などについての記述）・発心出家品（釈尊の出家についての記述）・求道楽行品（釈尊が苦行を始める前の修行についての記述）・仏像品・三災品・瞿曇氏累祖・鹿苑説法などの品名の記されている部分からなり、巻第三、巻第四は品名が無く、『長阿含経』遊行経などに基づきながら、釈尊の説法、死について記している。『出定笑語』にも見られたが、周那の釈尊毒殺説をやや詳しく展開している。その後、『長阿含経』、『増一阿含経』、『中阿含経』、『雑阿含経』から順に経文を抄出している。これらは、「仏祖生涯品」と呼ばれていたと推定されているが、『出定笑語』に述べら

れたことと内容的にほぼ一致しており、その資料的根拠を示したものと考えられる。

4　『密法修事部類稿』四巻

本書は文政五年（一八二二）頃の成立と推定されている。真言宗の秘密儀軌を抄録したものである。

㈤　平田篤胤の仏教批判の意義

以上、平田篤胤の仏教関係の著作の概略を紹介した。これによって、篤胤の仏教批判の内容がおおよそ理解できたと思う。篤胤は日本の古伝説を補うためと、それの普遍性を論証するために、中国、インドの古伝を研究する必要があったこと、国学の宗教化に伴って、同じ土俵の競争相手とも言うべき仏教を厳しく批判する必要があったことなどを理由として、仏教の研究に取り組んだと思われる。その仏教批判はときに野卑とも言うべき点が少なからず見られるが、『印度蔵志』、『印度蔵志稿』などを参照すると、篤胤の仏教研究はかなり本格的な深い研究を行なっていることが判明する。

そして、篤胤の研究の具体的な内容としては、インド仏教史に関しては、小乗仏典でさえも釈尊滅後の弟子たちの手になるものが多いこと（とくに後世における釈尊の神格化を厳しく批判している）、言うまでもなく大乗仏典は後世の偽作であることを主張している。これは富永仲基、服部蘇門の説を受けたもので、珍しいものではないが、篤胤はさらに、後世の産物は価値が劣るという彼独自の価値観を適用して、大乗仏教よりは小乗仏教の方に価値があり、さらに仏教の創始される以前のバラモン教こそが古伝説を保持していて、仏教より尊い存在であることを主張している。

篤胤の仏教批判の中心的論点は、仏教が人間の自然の情に反するものであること、人倫的秩序を乱すものであることを批判することにある。これらの論点も珍しいものではないが、彼は彼の主張する御国風の立場から批判するわけである。彼の辛辣な仏教批判は堕落した仏教界に不満を持っていた庶民階層からは拍手喝采を受けたであろうが、予想外にも、彼は仏教界の制度的改革にはまったく消極的だったことも見逃せない事実だと思う。

注

（1）『翁の文』第一節。『日本古典文学大系97・近世思想家集』（岩波書店、一九六六年）、五四七〜五四八頁を参照。
（2）『日本古典文学大系97・近世思想家集』（前掲）、五五一〜五五三頁を参照。
（3）『日本古典文学大系97・近世思想家集』（前掲）、五五三頁を参照。
（4）『翁の文』第八節を参照。
（5）『日本古典文学大系97・近世思想家集』（前掲）、五五四頁を参照。
（6）『日本思想大系43・富永仲基・山片蟠桃』（岩波書店、一九七三年）、一二頁を参照。
（7）『日本思想大系43・富永仲基・山片蟠桃』（前掲）、一〇五頁を参照。
（8）『翁の文』第十四節から第十六節を参照。
（9）『日本思想大系43・富永仲基・山片蟠桃』（前掲）、七四頁を参照。
（10）『日本思想大系43・富永仲基・山片蟠桃』（前掲）、一六頁を参照。
（11）『日本思想大系43・富永仲基・山片蟠桃』（前掲）、二八頁を参照。
（12）『日本思想大系43・富永仲基・山片蟠桃』（前掲）、一二頁を参照。
（13）詳しい紹介は、拙稿「出定後語―近世における仏教の思想史的研究―」（大倉精神文化研究所編『月例講話集』七、一九九二年、六七〜九五頁）を参照。
（14）『日本思想大系43・富永仲基・山片蟠桃』（前掲）、一九〜二〇頁を参照。

(15)『日本思想大系43・富永仲基・山片蟠桃』(前掲)、二三頁を参照。
(16)『日本思想大系43・富永仲基・山片蟠桃』(前掲)、二四～二五頁を参照。
(17)『日本思想大系40・本居宣長』(岩波書店、一九七八年)、二四九頁を参照。
(18)長井真琴校註『出定笑語』(日本先哲叢書六、広文堂書店、一九三六年)、二〇四頁を参照。
(19)柏原祐泉「排仏論の発展」(圭室諦成監修『日本仏教史Ⅲ　近世・近代篇』〔法藏館、一九六七年〕、一〇〇～一一〇頁)を参照。
(20)『出定笑語』その他の平田篤胤の仏教関連の著作の内容については、拙稿「平田篤胤と仏教」(『大倉山夏季公開講座Ⅱ』、一九九三年、七～三一頁)を参照。特に『印度蔵志』については、拙稿「平田篤胤の『印度蔵志』と仏教研究の意義」(『大倉山論集』三七、一九九五年、四一～七五頁。『近世の精神生活』〔続群書類従完成会、一九九六年三月〕、六九七～七三四頁に再録)を参照。
(21)長井真琴校註『出定笑語』(前掲)、一三～一四頁を参照。
(22)長井真琴校註『出定笑語』(前掲)、六〇～六一頁を参照。
(23)長井真琴校註『出定笑語』(前掲)、八三～八五頁を参照。
(24)長井真琴校註『出定笑語』(前掲)、一三二頁を参照。
(25)長井真琴校註『出定笑語』(前掲)、二一四～二一五頁を参照。
(26)長井真琴校註『出定笑語』(前掲)、二五〇頁を参照。
(27)長井真琴校註『出定笑語』(前掲)、二五一頁を参照。
(28)長井真琴校註『出定笑語』(前掲)、三七一頁を参照。

参考文献

石浜純太郎・水田紀久・大庭脩『翁の文』(『日本古典文学大系97・近世思想家集』所収、岩波書店、一九六六年)
脇本平也『日本の仏教14・近代の仏教者』(筑摩書房、一九六七年)

水田紀久「『出定後語』と富永仲基の思想史研究法」（『日本思想大系43・富永仲基・山片蟠桃』所収、岩波書店、一九七三年）
中村元『近世日本における批判的精神の一考察』（一九四九年初出。『改訂版　近世日本の批判的精神』、『中村元選集』七所収、春秋社、一九六五年）
西田長男「平田篤胤の学問自筆本「大毘婆沙論抜萃」を中心とするその印度学・仏教学を通じて」（『国学院雑誌』六四―一一・一二、一九六三年）
三木正太郎「平田篤胤の仏教研究」（『皇学館大学紀要』六、一九六八年）
柏原祐泉「排仏論の発展」（圭室諦成監修『日本仏教史Ⅲ　近世・近代篇』所収、法藏館、一九六七年）
松永材『平田篤胤の仏教観』（風間書房、一九四四年）
王頌「富永仲基及其批判精神」（中国北京大学哲学系、『哲学門』第一八輯、二〇〇九年）

初出一覧

序　章　東晋・南北朝の仏教の思想と実践―仏教受容初期の具体像―
『新アジア仏教史06　中国Ⅰ　南北朝仏教の東伝と受容』第三章、一一七～一六二頁、佼成出版社、二〇一〇年一二月

第一部　法華経疏の研究

第一章　『法華経』の中国的展開
『シリーズ　大乗仏教５・智慧／世界／ことば』、三〇五～三二九頁、春秋社、二〇一三年五月

第二章　光宅寺法雲の法華経観
『東アジア仏教学術論集』二、六七～八九頁、東洋大学東洋学研究所、二〇一四年二月

第三章　中国における法華思想の展開
『法華経と日蓮』〔シリーズ日蓮第一巻〕、一二三～一四六頁、春秋社、二〇一四年五月

第四章　中国天台における『観音経』（『法華経』観世音菩薩普門品）の注釈について
『東洋学術研究』五八―一、三六～五二頁、二〇一九年五月

第五章　天台智顗における『法華経』と『涅槃経』の関係―吉蔵との比較を含んで―
『印度学仏教学研究』六九―一、一～一二頁、二〇二〇年一二月

第六章　中国天台宗における涅槃経観を示す諸概念について―「追説」、「追泯」、「捃拾教」、「扶律談常」―
『印度学仏教学研究』七〇―一、三三七～三三〇頁〔左〕、二〇二一年一二月

第二部　維摩経疏、涅槃経疏、般若経疏の研究
第一章　杏雨書屋所蔵『釋肇序抄義』翻刻
『東アジア仏教研究』一二、一三一～一四六頁、二〇一四年五月
第二章　杏雨書屋所蔵『釋肇序抄義』の研究
『印度学仏教学研究』六三―一、四八〇～四七二頁（左）、二〇一四年一二月
第三章　白鶴美術館所蔵『大般涅槃経集解』写本について―巻第一～三、十八～二十の校勘―
孫霞茂と共著、『東アジア仏教研究』一四、八五～九五頁、二〇一六年五月
第四章　吉蔵の涅槃経観―『涅槃経遊意』を中心として―
『印度学仏教学研究』六五―一、四四九～四四一頁（左）、二〇一六年一二月
第五章　吉蔵『大品経玄意』の研究
『印度学仏教学研究』六六―一、三四四～三三八頁（左）、二〇一七年一二月

第三部　『大乗四論玄義記』の研究
第一章　『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第一大意」の分析
『創価大学人文論集』二四、四七～七二頁、二〇一二年三月
第二章　『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第二釈名」について―『大乗玄論』との比較を含めて―
『創価大学人文論集』二五、五一～六九頁、二〇一三年三月
第三章　『大乗四論玄義記』「仏性義」の「第三体相」の分析について
『創価大学人文論集』二六、一三～三九頁、二〇一四年三月
第四章　『大乗四論玄義記』「仏性義」大意・釈名・体相の訳注研究
『創価大学人文論集』二七、三三～七二頁、二〇一五年三月
第五章　『大乗四論玄義記』における『涅槃経』の引用について

『印度学仏教学研究』六八―一、二八九〜二八一頁（左）、二〇一九年一二月

第四部　その他

第一章　天台智顗の死について―中国の学者の解釈を中心として―
『花野充道博士古稀記念論文集　仏教思想の展開』、四二九〜四四八頁、山喜房仏書林、二〇二〇年一〇月

第二章　中国の人間仏教と日蓮の「入世」の思想―浄土教との比較を含めて―
東洋哲学研究所編『地球文明と宗教―東洋哲学研究所創立五〇周年記念論文集』、三五二〜三三五頁（左）、二〇一三年三月

第三章　富永仲基と平田篤胤の仏教批判
東洋大学国際哲学研究センター編『国際哲学研究』別冊六、二九〜四三頁、二〇一五年三月

索　引

【ア】
『阿毘曇心論』　10
阿満利麿　459, 469, 474, 477
阿摩羅識　360
『阿弥陀経』　17
阿弥陀仏　69
阿頼耶識　359
浅井円道　79
荒牧典俊　53, 56
安世高　6, 7, 41
安澄　275
安藤俊雄　142, 156, 194
『安般守意経』　6

【イ】
伊藤瑞叡　78
伊藤隆寿　53, 285, 289, 290, 293, 315, 339, 353, 371, 402, 423, 430, 432, 436
遺龍　76
池田魯参　456, 457
石浜純太郎　502
一因一果　88, 96, 98, 104, 113
一因一果の法門　119
一乗と一性　165
一乗と仏性　165
一乗の因果の大理　87, 88, 113
一乗実相の理　91
一大事因縁　62, 303
一念三千説　465, 473
一経三段　98
一生補処の菩薩　170
一心三観　42
一闡提　29, 34, 39
一闡提の不成仏　308
今井宇三郎　48
因の義の広狭　97
因の体の長短　97
因の用の勝劣　97
因果応報　11～13, 34, 494
因果論　90, 95, 96, 104, 113, 116
因寿　170
因中有果説　353
因仏性　33
因妙　121
引事証　151
引出仏性　360
印順　460
『印度蔵志』　499
『印度蔵志稿』　499

【ウ】
有為の果　96, 116
有所得　120, 300, 330
有相教　89
有翻　270, 271
有名　271
有名論者　28
有余涅槃　28
有量の四諦　97
宇井伯寿　340, 341
元暁　346
海原靖子　262
梅原猛　477

【エ】
エンゲイジド・ブッディズム　459, 469
『慧印三昧経』　25
慧叡　28, 52
慧永（西林寺）　10
慧琰（招提寺）　356, 372
慧苑　75
慧遠（浄影寺）　40, 65, 67, 112, 159, 164, 170
慧遠（廬山）　4, 10, 12, 14～16, 18, 20, 27,

41,42
慧海潮音　481,491
慧観(道場寺)　28, 36, 63, 87, 107, 112, 121,158,159,308,404
慧均　277,289,296,298,423
慧光(光統律師)　40, 41, 43, 121, 159, 171
慧厳　28,308
慧思(南岳大師)　40,42,67
慧持　5
慧次　112
慧沼　62
慧達　24,25,27
慧文　42
慧令(霊根寺)　349,350
慧琳　51
恵祥　76,139
依正不二　467
永陽王(＝陳伯智)　439
『易』　14
縁因　160,339
縁因成仏　121
縁会宗　23

【オ】

小川隆　56
小野嶋祥雄　156
呉光爀　82
烏龍　76
『応有縁論』　36,39,369
応化声聞　126
応験記　68〜70,139
応身仏の寿命　167
応仏菩提　168
王琰　72,139
王古　17
王枝忠　82
王頌　503
王弼　48
王梵行　76
王勇　456,457
『往生浄土瑞応刪伝』　17
『往生論註』　40
横超慧日　iv,7,41,44,47,48,50,52,54, 55,133,432
太田晶二郎　83
大庭脩　502
丘山新　56
荻生徂徠　481
『翁の文』　480
奥野光賢　49,135,180
厭苦求楽　356
厭離穢土　465
『陰地入経』　6

【カ】

果の義の広狭　97
果の体の長短　97
果寿　170
果妙　121
何勁松　477
何建明　461,475
何充　15
何無忌　16
加上　481
迦葉仏　172,173,187
迦葉菩薩　267
戒環　62
開三顕一　60,63,64,66,68
開仏知見　166,179
開発釈名　334
懐徳堂　480
垣内智之　53
格義　6
格義仏教　4
覚賢(＝仏駄跋陀羅)　10,29
郭象　48
郭青生　475
『摑裂邪網編』　481,491
柏原祐泉　493,503
鎌田茂雄　48,56
河村孝照　275

桓温　6
桓玄　15
関河の旧説　121, 169
顔回　13, 35
観行解釈　151
観解　151
観釈　151
観心釈　123, 151
『観世音応験伝』　71
『観世音三昧経』　69, 72, 73
『観世音菩薩往生浄土本縁経』　69
『観音義疏』　138, 140, 145
『観音義疏記』　145, 146
『観音義疏記会本』　145
『観音経』　69, 138
『観音玄義』　138, 140
『観音玄義記』　140
『観音玄義記会本』　140
観音信仰　68, 139
観音菩薩　68, 69
『観無量寿仏経』　69
灌頂(章安大師)　30, 61, 112, 138, 265
願生　67
願生の菩薩　472
感応　32, 37, 38, 428
感応思想　36

【キ】
基(慈恩大師)　61, 111, 124, 138
機　36, 38
魏常海　475
木全徳雄　46
木村英一　45, 55
木村清孝　48
木村宣彰　56, 110, 132
貴無論　48
吉蔵　24, 25, 27, 35, 40, 49, 61, 63, 65, 67, 84, 111, 138, 158, 164, 175, 183, 263, 268, 271, 277, 422
橘川智昭　134
衣川賢次　82
金敬姫　83
金星喆　368
金炳坤　83
許抗生　48
教の権実　169
『教観綱宗』　194
教観双美　42
教判　18
教判思想　37, 38, 62, 68
行性　128, 137
京戸慈光　440, 456
均正　356

【ク】
具因記　127
久遠実成　130
『弘賛法華伝』　76, 139
九次第定　42
求那跋陀羅　43
鳩摩羅什　7, 10, 11, 17, 18, 20 ～ 22, 47, 59, 60, 63, 66
『鳩摩羅什法師大義』(＝『大乗大義章』) 18, 19
『鳩摩羅什法師誄』　22
捃拾教　190

【ケ】
ケネス・チェン　56
『繋観世音応験記』　70, 71, 139, 151
『華厳経感応伝』　75
『華厳経纂霊記』　75
『華厳経伝記』　75
下種益　65
化導の始終・不始終　65
仮名　330
決定声聞　125, 126
現一切色身三昧　146
現世利益　69
現報　12
玄学　60
顕教　122

顕密四門　286
幻化宗　23
元康　23～25,27
還相廻向　473

【コ】
後記　126
後報　12
五逆罪　74
五時教判　66,106,112,121,127,302
五時七階の教判　159
五時般若　302
五失本三不易　7
五種仏性説　293,329,336～338
五重玄義　61,140,143
五性(姓)各別　128
五性各別思想　64
五濁悪世　463
五千人の増上慢　173,190
五双十教　121
五百塵点劫　66
『五分律』　29,43
五味　144
五無間罪　74
虎丘山　30
挙事証　151
踞食　29
『古小説鉤沈』　72,139
『悟道弁』　498
胡幽貞　75
『高王観世音経』　69
高孝信　440
高平妙心　83
侯外廬　48
『光讃般若経』　7
『光世音応験記』　71
『光世音経』　71,154
光世音菩薩　71
孔子　13
康法朗　6
広律　42
国清寺　442
『国清百録』　441,444～448,450
極楽浄土　465
欣求浄土　465
金剛心　35,103,160
『金剛般若経』　166
『金剛般若経集験記』　75
『金剛般若疏』　277,285～287,296,297
権実二智　89
権実二智論　90,91 104,116
権智　116
根本法輪　119

【サ】
サーンキヤ哲学　414,415
『坐禅三昧経』　10,17
佐藤哲英　140,141,153～156,197
佐藤弘夫　467,477
佐野誠子　82
最澄　64,465
最鈍根人　174
斉藤達也　47
西方浄土　463
西明閣　17
『薩曇芬陀利経』　60,77
三一権実論争　64
三因三果　88,96,99,104,113
三因仏性　164
三階教　67
三三の境　93,99
三車家　122
三種釈義　333
三種法輪　119
三修　319
三修比丘　309
三十三種の変化身　146
三周説法　126
三摂〔引〕法門　119
三乗と三性　165
三乗通教　63,302
三乗別教　63,89

三乗方便説　122
三浄法門　119
三世輪廻　11
『三法度論』　11
三普　143
三仏菩提　130
三分科経　136
三変土田　173,190
三法印　309
三法妙　163
『三報論』　12,14,45
三論　422
『三論玄義』　287
三論宗　40
『三論遊意義』　35,343
『三論略章』　342,351
讃歎流通　133
山門　315,402

【シ】
四一の境　94,99
四教　144
四時教判　302,317,404
四車家　122
四種(の)四諦　188,189
四種釈　151
四種釈義　333
四種法輪　37
四宗教判　121,128
四宗判　159,171
四重禁戒　74
四念処法　41
四波羅夷罪　74
四不可説　189,190
『四分律』　40,43
四明知礼　140,145,146
『四論玄義』八不義　426
志遠　82
志道　43
志磐　17,184,188,196
至果仏性　360
至論　341
『止観法』　42
史経鵬　47,53,218
支謙　21,215
支道林　49
支遁　25,34
支愍度(＝支慜度)　24
支慜度　24,49
支婁迦讖　16
慈済功徳会　461,477
自性住仏性　360,380,389,406
自性清浄心　360
司馬睿　3,4
枝末法輪　119
地涌の菩薩　67,465
地論学派　312
地論宗南道派　40
塩入法道　156,157
塩田義遜　77,134
識含宗　23
竺長舒　71
竺道潜　25,27,60
竺法温　24
竺法雅　6
竺法護　59,71,146,154
竺法深(＝琛法師)　27
竺法汰　6,27,28,47
七識　312
七百阿僧祇劫　66,96,97,101,114,116
失心の子　173
実智　116,430
渋谷亮泰　81
島薗進　464,477
謝安　6
謝敷　71
謝霊運　35,36,308
闍那崛多　60,146
『沙門袒服論』　16
『沙門不敬王者論』　14,15
『釈疑論』　11,12,45
釈恒清　368

『釈氏根元記』　498
『釈肇序』　229
『釈肇序抄義』　201,228,230
「釈肇断序抄義」　204
釈放光　491
釈宝唱　23
『修行方便禅経』　10
朱士行　287
『首楞厳三昧経』　66
十双　142
十普　142,144
『十一面観世音神呪経』　69
『十地経論』　40
『十誦律』　11,17,42
『十住経』　17
『十住毘婆沙論』　17
十二因縁　33,427
『十二門経』　6
『十二門論』　17
十六特勝法　41
宗と体　269
宗旨　119,269
『周易』　36
周続之　12
終帰於空　168〜170
習鑿歯　6
秋収冬蔵　164,173,192
宿業　471
宿業の自覚　472
叔宝　439
熟益　65
『出三蔵記集』　9,29
『出定後語』　480
『出定笑語』　492,495
『出定笑語附録』　498
『出定附解』　491
出世の本懐　113
初住の位　168
初章中仮義　423,425
諸大乗経顕道無異　119
『諸法無諍三昧法門』　42
徐文明　52,458
『長阿鋡経序』　22
正因　160,339
正因仏性　121,326
正性　293
正説の因の義・果の義　86
『正法華経』　59,60,71
正法明如来　74
聖凱　154
聖行(菩提菴)　140,145
聖厳　154,477
『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』
69,140
『請観音経』(=『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』)　69
『請観音経疏』　140
常見　14
常宗　171
常住の法身　103,115
常住教　63,66
常住経　89,113
常住仏性　160,177
常不軽菩薩　67
常薬　174
少康　16
証厳　477
証信序　133
『成実論』　17,413
『成実論義疏』　85
成論師　272
向秀　48
『浄土論』(=『無量寿経論』)　41
『浄土宝珠集』　17
『浄名経関中釈抄巻下』　204
『浄名経関中釈抄巻上』　204
『浄名玄論』　287
『浄名経集解関中疏巻下』　204
『浄名経集解関中疏巻上』　204,229
小頓悟義　34
生報　12
乗方便・乗真実　133

摂末帰本法輪　119,266,275
摂論師　359
『勝鬘経』　128
声聞蔵　119
逍遙園　17
『逍遙遊論』　26
『肇論』　22,24,25,27,238
『肇論疏』(慧達)　24
『肇論疏』(元康)　23
『尻口物語』　498
身の本迹　169
身方便・身真実　133
真我　309
真実法輪　37
真諦三蔵　312
真如の性　312
真妙法身　163
人間浄土　462
人間仏教　459
人生仏教　461
信行　67,463
『新修浄土往生伝』　17
沈績　353
神通延寿　178
『神敵二宗論』(=『出定笑語附録』)
498
神不滅　14
神滅　14
神滅(・)不滅　11,85
琛法師　27
心無義　23,24
心無宗　23
親鸞　467

【ス】
諏訪義純　56
『随自意三昧』　42
『隋天台智者大師別伝』　444
崇有論　49
末光愛正　177,190,195
杉山辰子　476
勝呂信静　134

【セ】
世親　61
『世説新語』　24
石虎　5
石峻　48
石城寺　440
石勒　5
碩法師　35
『赤倮倮』　491
絶大　270
「節度序」　11
『説蔽』　480
漸教　63
漸悟の菩薩　135
漸悟説　36
善浄法輪　37
善導　16,40
『善不受報義』　30,34
闡提成仏説　30,60,78
冉伯牛　13

【ソ】
麁因麁果　97,99,104,117
沮渠蒙遜　138
僧叡　41,47,51,66,296,297
僧伽提婆　10,28
僧実　42
僧綽(龍光寺)　325
僧宗　87,107,271,276
僧柔(定林寺)　112,358
僧詳　76,139
僧肇　18,21〜28,34,204,229,230,235,
237,238,271
僧詮(止観寺)　40, 264, 265, 279, 280,
289,422,423
僧稠　41
僧旻(荘厳寺)　40,61,272,356〜358
僧祐　9,43
僧亮　87,107,270

僧朗(摂山大師)　40, 264, 422, 423
創価学会　464, 476
蔵公(＝吉蔵)　305
『荘子』　13, 36, 321
『荘子』逍遙遊篇　25
総持菩薩(＝楊広)　439
増上慢声聞　125, 126
『喪服経』　5
宗炳　5, 13, 14, 46
『綜理衆経目録』　9
『続光世音応験記』　71
『続法論』　23
即色義　23〜25
即色宗　23
『即色遊玄論』　25, 26
孫恩の乱　71
孫綽　14
孫茂霞　247, 258

【タ】

太宰春台　498
田林啓　262
田村芳朗　ii, 468, 477
第一義空　360
第一義諦　27
諦観　184
戴逵　11, 12, 14, 45
太虚　460
大収　192
『大十二門経』　6
『大乗義章』　40
『大乗玄論』　293, 323
『大乗玄論』八不義　426
『大乗四論玄義記』　293, 422
『大乗大義章』　16, 18〜20
大乗非仏説論　479
大乗無所得　329
『大小品対比要鈔序』　26
大勢至菩薩　69
『大智度論』　17, 20
大頓悟義　34
『大日本国法華経験記』　76
大涅槃　169
『大般涅槃経集解』　30, 32, 34, 87, 270, 352
『大般涅槃経疏』　422
大悲菩薩　128
『大品経義疏』　277, 288
『大品経玄意』　277, 285
『大品経序』　296, 297
『大品般若経』　22, 422
『大品遊意』　277, 289
体清(＝体請)　204
体請　229, 230, 235, 236, 239
体大　270
待大　270
提婆達多品　60, 78
退菩提心声聞　125, 126
脱益　65
『玉勝間』　491
玉城康四郎　i, 56
『達摩多羅禅経』(＝『修行方便禅経』)　10
達摩笈多　60
断究竟　170
断見　14
檀渓寺　6
談壮飛　441, 451, 458
湛然　62, 192, 465

【チ】

智慧と実智　92
智果究竟　170
智顗　40, 42, 61, 63, 65, 67, 84, 123, 138, 158, 163, 175, 183, 236, 439, 465, 473
智旭　62, 194
智者(＝智顗)　439
智者大師(＝智顗)　497
智秀　270
智称　43
智蔵(開善寺)　40, 61, 112, 27〜273, 275, 325, 326, 336, 358

崔鉛植　iii, 294, 312, 321, 340, 368, 407, 418, 423
『竹林七賢論』　11
『中観論疏』　24, 25, 27, 263, 412
中道教　129
中道仏性説　347
『中論』　17
『注維摩詰経』　18, 22, 30, 31
『注維摩経』(＝『注維摩詰経』)　238
長安大寺　17
長者窮子の譬喩　63
張演　71, 139
張哲永　441, 452, 458
張文良　258, 259
趙樸初　460, 475
珍海　288
鎮源　76
陳伯智　439

【ツ】
追説　183, 188
追泯　183, 188, 189
通行記　127
通序　86
塚本善隆　55, 81
『徒然草』　498

【テ】
ティック・ナット・ハーン　459, 469, 477
天機　36
『天台四教儀』　184, 185, 187, 192
天台宗　40
『天台分門図』　230, 239, 240
顛倒の衆生　312
『添品妙法蓮華経』　60

【ト】
涂艶秋　52
兜率浄土往生　16
道安　4, 5, 7～9, 16, 18, 25, 27, 34, 41, 42, 44
道液　204, 229, 230, 235, 236, 239
『道行般若経』　25
道元　467
道恒　24, 27
道綽　16, 40
道生　18, 22, 28, 30, 32, 34, 47, 60, 84, 96, 100, 138, 271, 345～348, 369
道宣　43
道房　41
道明禅師　41
道猷　36
道亮(＝僧亮)　270
道朗(河西)　267, 270, 275, 347, 356, 358, 369, 388
当有説　347
当体釈名　335
同帰　89
同帰教　63
同記　126
董志翹　82
盗跖　13
藤堂恭俊　55
湯用彤　48, 55, 339, 346, 347, 351～353, 356, 368～372, 410
唐臨　72, 139
東林寺　10
得意忘象　39
得象忘言　39
徳一　64
富永仲基　479
曇愛(白馬寺)　348
曇一　27
曇済　23, 270
曇摩流支　11, 42
曇無讖　30, 43, 138, 273, 346, 347, 369, 411
曇鸞　16, 40, 478
頓教　63
頓悟の菩薩　135
頓悟説　30, 34, 36, 60, 78
頓漸五時教判　63, 87, 112, 121, 158,

159, 302, 404
敦煌写本『法華義記』　162, 163

【ナ】
『泥洹経』　29
長井真琴　502
中島隆蔵　45, 56
中村元　503
仲野安雄　491
南山宗　43
南三北七　159, 177

【ニ】
二十双　142
二乗方便説　122
二蔵三法輪の教判　265
二蔵判　119, 303
二諦　267, 352
二諦義　85, 279
西田長男　503
日月灯明仏　172, 187
日蓮　81, 459, 464, 473
日本山妙法寺　464, 476
入世　459, 464
如来使　466
如来性悪思想　142, 144
如来蔵　128
『如来蔵経』　166
任継愈　56
『仁王般若経疏』　277
『人本欲生経註』　7

【ネ】
涅槃義　424
『涅槃経』　422
『涅槃経』不用論　173
『涅槃経遊意』　263, 351, 422
『涅槃宗要』　346, 349, 353, 355～360
『涅槃序』　176
涅槃聖　30
『涅槃無名論』　22, 27
『涅槃論』　312
念仏結社　16

【ノ】
野上俊静　55

【ハ】
婆藪槃豆　267
河由真　258
裴頠　49
白鶴美術館所蔵本　243
白法祖　273
八解脱　73
八自在我　270
八重禁戒　74
八識　312
八宗　129
八不義　423
蜂屋邦夫　45, 48
服部蘇門　491
林伝芳　48
早島鏡正　iii
晴山俊英　49
潘桂明　56, 441, 442, 457, 462, 475
『般舟三昧経』　16
『般若経』　17, 422
般若教学　60
般若台　10, 16
『般若無知論』　22, 23, 28
范宣　5
范泰　29
半満二教判　303, 404

【ヒ】
非因非果の中道　120
『非出定』　491
避苦求楽　355
白蓮社　10, 16, 17
『百論』　17
『百論序』　22
表理釈名　333, 336

平井俊榮　49, 105, 133, 142, 153, 154, 156, 157, 165, 180, 263, 274～277, 289, 342, 422, 432, 433
平田篤胤　492

【フ】
傅瑗　71
傅亮　71, 139
普敬　67
不軽菩薩（＝常不軽菩薩）　179
不思議変易の生死　97, 102, 160
不失心の子　173
不定性　64
『不真空論』　22, 23, 26
苻堅　6, 18
布施浩岳　107, 372, 411
付嘱流通　133
復倍上数　101, 102, 114, 168～170
扶律談常　192
福永光司　56
藤井教公　134, 136, 175, 181, 369
藤田一照　477
藤善眞澄　440, 456, 457
仏教感化救済会　476
仏光山　461
仏性　32, 33, 64, 65, 68, 163, 183
仏性義　293
「仏性当有論」　346
仏身（の）常住　65, 102, 114, 167, 183
仏身常住説　104
仏身無常説　67, 110
『仏祖統紀』　17, 184, 185, 187, 192
仏陀禅師（＝仏駄三蔵）　41
仏駄跋陀羅　10
仏陀耶舎　43
仏大什　43
仏知見　166, 303
仏図澄　5
『仏道大意』（＝『出定笑語』）　495
仏（法身）無浄土論　39
『仏（法身）無浄土論』　30
仏影窟　10
弗若多羅　11, 42
船山徹　44, 55, 243
分段の生死　96, 97, 102, 160

【へ】
別記　126
別序　86
『辯後語』　491
辯和　370
『弁宗論』　35, 36
『弁道書』　498
『弁命論』　12

【ホ】
『法華経』　17, 422
『法華経安楽行義』　67
『法華経会義』　62
『法華経集験記』　76
『法華経要解』　62, 79
『法華経論』　41
『法華義記』　61, 66, 84, 111, 138
『法華義疏』　61, 117, 138, 277
『法華玄義』　61, 140, 444
『法華玄義釈籤』　62
『法華玄賛』　61, 124, 138
『法華玄賛義決』　62
『法華玄論』　61, 84, 117, 138
『法華五百問論』　62
法華三昧　42
『法華三昧経』　77
『法華伝記』　76, 139
『法華統略』　61, 117, 123, 138, 411
『法華翻経後記』　22, 76
法華無常説　168
『法華文句』　61, 86, 138, 140
『法華文句記』　62, 477
『法華遊意』　61, 117, 118, 287
『法華論』　61, 125, 164, 166, 168
『法華論疏』　61
法安（中寺）　353, 354, 356

法意　78
法雲（光宅寺）　40, 61, 66, 84, 111, 138, 160,168,175,272,354～356
法雲の教判思想　87
法顒　43
法瑗　36
法音寺　464,476
法京　36
法献　78
法鼓山　461,477
法識　19
法上　40
法蔵　75
法然　467
法仏菩提　168
法瑤　270,273,347,350,369
法朗（興皇寺）　40, 181, 264, 265, 267, 268,275,279,289,296,297,304,402,422～424,431
『法論目録』　11
法顕　42,273
法性　32,33
法身義　85
法身仏の寿命　167
法身無色論　39
『法身無色論』　30
法相宗　61,64
『菩薩地持経』　43
『菩薩善戒経』　43
菩薩蔵　119
『菩薩瓔珞本業経』　43
菩提達摩　40
菩提流支　40
宝雲　29
『宝蔵論』　22
宝亮（霊味寺）　270,273,350～353,355, 356,411
『放光般若経』　6,7
『放達非道論』　11
傍正四門　286,287
報身　130
報身仏の寿命　167
報仏菩提　168
鳳潭　85,481
『方等法華経』　77
方便現涅槃　66
方便智と権智　92
方便法輪　37
方立天　56
墨子　14
発起序　133
本有今無偈　264,279,422
本有説　347
本願の自覚　472
本郷式部　498
本無異宗　23
本無義　23,26
本無宗　23
凡夫　470
『梵網経』　43

【マ】

『摩訶止観』　444
『摩訶僧祇律』　43
「摩訶鉢羅若波羅蜜経抄序」　7
前川健一　322
牧田諦亮　70,75,82,139,154
誠の道　482
松永材　503
松村巧　48
松森秀幸　83,475
的場慶雅　82
万善同帰　89

【ミ】

三木正太郎　503
三友健容　83
三宅石庵　480
三桐慈海　426,432,434
未了義　128
『弥勒経遊意』　320
『弥勒下生経』　17

弥勒浄土　463
『弥勒成仏経』　17
水田紀久　502
水野弘元　78, 79
溝口雄三　53
道端良秀　55, 81, 154
密教　122
『密法修事部類稿』　500
妙因妙果　96, 97, 99, 104, 116, 117
『妙観章』　26
妙行法性生身　21
『妙法蓮華経』　60
『妙法蓮花経疏』　18, 30, 31, 35, 60, 138
冥初　414
冥性　414
『冥祥記』　72, 139
冥諦　414
冥伝不朽　354
『冥報記』　72, 139
『名僧伝抄』　30
『明仏論』　13
『明報応論』　14

【ム】
無為の果　96, 116
無依無得　294, 296〜298, 313, 314
無怨記　127
無垢識　360
無所得　269, 274, 300, 327
無常の仏身　114
無生観　123
無生法忍　21, 34, 444
無生滅常身　169
無相文雄　491
無方釈　341
無翻　270
無名　271
無名論者　28
無没識　359
無余涅槃　28, 103, 319
無余法輪　37
無量の四諦　97
『無量義経』　167
『無量寿経』　69
『無量寿経論』　41
無量寿仏　103
村中祐生　277, 289

【モ】
孟献忠　75
『物不遷論』　22, 23
本居宣長　491
森三樹三郎　45, 48, 55
師茂樹　134
文諗　16

【ヤ】
耶舎崛多　69
矢吹慶輝　203, 218, 219, 228, 239, 240
約事証　151
山川智應　134
山口弘江　312, 321, 407
山中理　247, 262

【ユ】
『瑜伽論』　125
『喩疑』　47, 52
『喩道論』　14
庾氷　15
『維摩詰経序』　229, 230, 235, 238
『維摩経』　17, 408
『維摩経義疏』　287
維摩経疏　439
『維摩経序』　22, 204
『維摩経注』　22
『維摩経文疏』　142
『維摩集解関中疏』　204
「維摩疏釈前小序抄」　203, 204, 229
用大　270

【ヨ】
楊恵南　463, 476

楊堅　3
楊広　3, 439, 446
楊曽文　475
姚興　17, 22, 27, 214
姚嵩　27
煬帝（＝楊広）　3, 439
抑揚教　63
吉川忠夫　44, 56
吉田兼好　498
吉津宜英　82
吉村誠　134, 136, 137, 311, 320, 406

【ラ】
ランジャナ・ムコパディヤーヤ　464, 476
雷次宗　5

【リ】
理　33
理の哲学　30
理外衆生　313
理性　128, 137
李幸玲　105
陸杲　70, 71, 139
陸師寿　17
陸澄　11
『立正安国論』　467
立正佼成会　464
『立神明成仏義記』　353
劉亜丁　83
劉遺民　22, 28
劉孝標　12
劉虬　36, 80, 112, 127, 159, 175, 177
劉曜　4
了因　339, 430
『楞伽経』　128
「龍光寺竺道生法師誄」　51
『梁高僧伝』　24
梁武帝　43, 352, 353, 356, 411
霊知覚性　324
林瑞蘭　275

【ル】
流通の化他・自行　86

【レ】
礼敬問題　15
霊友会　464

【ロ】
魯迅　72
良医治子の譬喩　173
六神通　73
六家七宗　23
『六家七宗論』　23
六恨　442
六根清浄位　444
六法　359
勒那摩提　40, 42
『論本無義』　27

【ワ】
脇本平也　502

菅野博史（かんの　ひろし）

1952年　福島県に生まれる
1976年　東京大学文学部卒業
1984年　東京大学大学院博士課程単位取得退学
1994年　文学博士（東京大学）

創価大学文学部教授、公益財団法人東洋哲学研究所副所長、中国人民大学客員教授
専門は仏教学、中国仏教思想史

著書・訳書
『中国法華思想の研究』（春秋社）
『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』
『法華経思想史から学ぶ仏教』
『法華玄義を読む――天台思想入門』（以上、大蔵出版）
『法華文句』Ⅰ～Ⅳ〔第三文明選書〕
『一念三千とは何か――「摩訶止観」正修止観章』〔第三文明選書〕
『摩訶止観』Ⅰ〔第三文明選書〕（以上、第三文明社）
『現代語訳　法華玄義』上・下（公益財団法人東洋哲学研究所）
『法華経入門』（岩波書店）など

中国仏教の経典解釈と思想研究

二〇二二年八月二〇日　初版第一刷発行

著　者　菅野博史
発行者　西村明高
発行所　株式会社　法藏館
京都市下京区正面通烏丸東入
郵便番号　六〇〇-八一五三
電話　〇七五-三四三-〇〇三〇（編集）
〇七五-三四三-五六五六（営業）

装幀者　野田和宏
印刷・製本　中村印刷株式会社

ISBN978-4-8318-7094-0 C3015